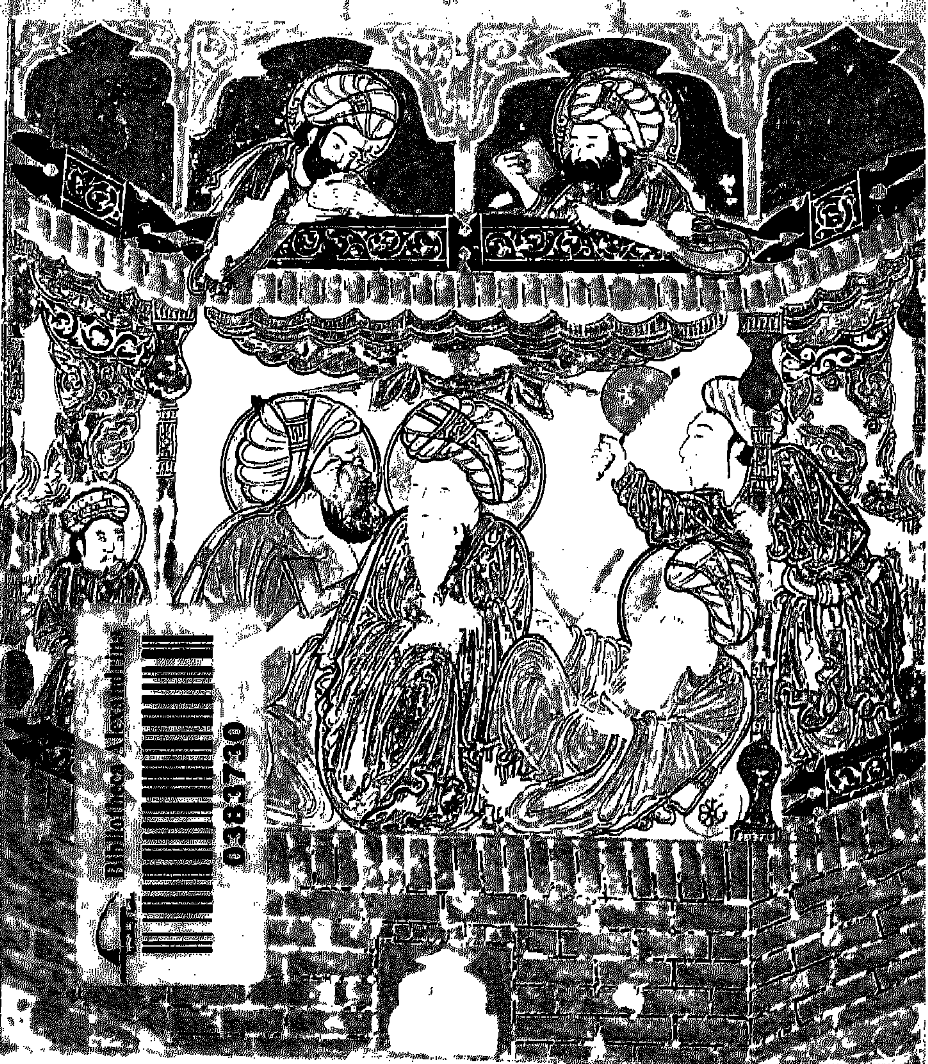
بحثا عن السعادة

دار التقدم • موسكو



الكسندر اغناتنكو

بحثاً عن السعادة

الافكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الاسلامية

دار التقدم · موسكو

باشراف د. توفيق سلوم

Александр Игнатенко

В ПОИСКАХ СЧАСТЬЯ

На арабском языке

طبع في الاتحاد السوفييتي

И $\frac{0301030000-158}{014(01)-90}$ 179—90

المقدمة

شهدت السنوات الاخيرة ، وفى كافة انحاء العالم ، تزايد اهتمام الباحثين بالتركة الاجتماعية-السياسية للفلاسفة العرب فى العصر الوسيط . ويعود هذا الاهتمام ، قبل كل شيء ، الى تعزز دور شعوب البلدان المتحررة فى العمليات العالمية ، مما يوجه الباحثين نحو دراسة تقاليد هذه الشعوب الاجتماعية والثقافية ، بما فيها الفكرية-السياسية ، وهى التقاليد التى تؤثر على نمط الحياة ووجهة الافكار فى مناطق واسعة من العالم حتى وعلى آفاق تطورها .

ثم ان الاحداث الدرامية فى منطقة الشرق الاوسط ، والتى تساهم فيها جماهير غفيرة من المسلمين من سكان هذه المنطقة ، تلفت الانظار نحو الفكر الاجتماعى-السياسى الاسلامى . وهنا ينبغى الاعتراف بأنه خلال القرنين الاخيرين لم تنحسر موجة الاهتمام بهذا الفكر . فقد اعيد مرارا طبع مؤلفات المستشرقين الكلاسيكية ، وظهر عدد كبير من الكتب المبسطة والمقالات ، التى كانت تلاقى قبولا واسعا فى شتى بلدان العالم . ولكن فى بعض الحالات الجزئية المنفردة جاء التناول المبسط والسطحى لعدد من المشكلات نتيجة تزايد الطلب على الادبيات الخاصة بالاسلام ، بالفكر الاجتماعى-السياسى الاسلامى . فلم تخل الادبيات والابحاث الاستشراقية من كليشهات مبسطة وخاطئة ، ترسخت ، من ثم ، فى وعى القراء .

ويأتى فى طليعة هذه الكليشهات التصور عن الطابع الدينى للمذاهب الاجتماعية-السياسية ، التى ظهرت فى اطار الحضارة

الاسلامية . فان هذا التصور لا يصح على فئة بارزة من المفكرين العرب-الاسلاميين ، هم «الفلاسفة» ، الذيـــن اخذوا بالتقاليد الفلسفية اليونانيـــة وطوّروها الى الامام . فقـــد كان هؤلاء الفلاسفة ، فى بحثهم عن السعادة ، يتطلعون الى مثال اجتماعى ، غير دينى فى جوهره . وكان هذا المثال يتطلب أيضا تصفيـــة النزاعات والتناحرات ، سواء منها المتعلقة بالاختلافات فـــى الاديان والنحل ، او المرتبطة بالفوارق فى الامـلاك والثروات . وكان يقدّر للتناقضات ان تخلى مكانهـــا لعلاقات التعـــاون والتعاضد فى اطار كيان اجتماعى ، يسوده الوئام والوفاق ، هو المدينة المثلى ، او الفاضلة .

وكان هذا المثال الاجتماعى مشروعا طوباويا ، متعذرا عـــلى التحقيق . ومع ذلك ، فانه يحظى باهتمامنا اليوم ، ونحن عـــلى اعتاب القرن الحادى والعشرين . فما هـــو ، يا ترى ، سر هذا الاهتمام ؟ انه يعود ، بادئ ذى بدء ، الى ان مـــن شأن التعرف على المذاهـــب الاجتماعية-السياسية لاولئك الفلاسفة اغنـــاء تصوراتنا عن الحياة الروحية فى ذلك العصر ، وعن الفكـــر الاسلامى عامة . ثم ان هذه المذاهـــب ، ورغم كل ما بينها من فوارق مكانية وزمانية ، جاءت متفقة فـــى سعيها نحو التقدم الاجتماعى العام ، نحو مجتمـــع التعـاون والمحبة ، نحو سعادة الناس جميعا .

بدايات الفلسفة العربية ـ الاسلامية

«رأى المامون فى منامه كأن رجلا ابيض اللــون . . . جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة .

فقلت : من أنت ؟

قال : انا ارسطوطاليس .

فسررت به ، وقلت : ايها الحكيم ، أسألك .

قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسُن فى العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن فى الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم .

. . . فكان هذا المنام مـــن اوكد الاسباب فى اخـــراج الكتب» .

ابن النديم . الفهرست (٣٣ ، ص ٣٠٣-٣٠٤) * .

---

* هنا وفيما بعد يشير الرقم الاول الى ترتيب المرجع المعنى فى قائمة المصادر الواردة فى نهاية الكتاب ، والثانى ـ الى رقم الصفحة ، أما الفاصلة المنقوطة فتفصل بين مرجعين .

الجسر

افلاطون وارسطو

يورد المؤرخون العرب الاسلاميون ، مثل ابن النديم وابـــن ابى اصيبعة ، ثبتا وافيا بأعمال افلاطون ، يكاد يغطى كافـــة محاوراته . وتشير الدلائل الى أنه قد نقلت الى العربية محاورات افلاطون – «طيماوس» و«السوفسطائى» و«فـادن» و«السياسة» و«النواميس» (انظـر : ١٣٤ ، ص ٣٠–٣١ ؛ ١٧١ ، ص ٣٥–٣٦) ، وان كانت لم تصلنا ترجمـــة عربية كاملة لاية محاورة منها . ويذهب د. عبد الرحمـــن بدوى الى ان الحجم الاجمالى للمقتطفات الافلاطونية الاصيلة ، المتضمنة فى المؤلفات العربية الاسلامية ، «لا يتعدى العشر صفحات» (١٧١ ، ص ٣٧) . ويرى هذا الباحث أن الشذرات المقتبسة من المحاورات الافلاطونية ، والتى وردت فـــى ثنايا كتب المسعودى وأبـــى بكر الرازى والبيرونى وابن ميمون والقفطى وابن ابى اصيبعـة وغيرهم ، لا تدل ، بحد ذاتهـــا ، على ان تلك المحاورات قد نقلت كاملا الى العربية . فمن الممكن ان تكون هذه الشذرات مأخوذة من مصادر اخرى (نفس المرجع) .

ومنذ القرن التاسع الميلادى صارت بمتناول العرب معظـــم اعمال ارسطو . وكانت تتصدر الاعمال الارسطيـــة ، المنقولة الى العربية ، مؤلفاته المنطقية – «المقولات» و«العبارة» و«التحليلات الاولى» و«التحليـــــلات الثانية» و«دحض الحجـج السفسطائية» و«الجدل» .

وكانت تشغل مكانا مرموقا بين الاعمال الارسطية المترجمـة المؤلفات الخاصة بالطبيعيات – «الطبيعـــة» («السماع الطبيعى») و«السماء» («السماء والعالم») و«الآثار العلوية» و«الكون والفساد» و«اعضاء الحيوان» .

وعرف العرب من اعمال ارسطو النفسية كتابـه «فى النفس» وكذلك «الحس والمحسوس» .

ونقلت الى العربية مؤلفات ارسطو الاخلاقية – «الاخلاق النيقوماخية» («الاخلاق الى نيقوماخوس») ، وكذلك ، على ما يبدو ، كتاب «الاخلاق الكبرى» ، الذي عرف عند العرب بـ«النيقوماخية الصغرى» .

وصادفت رواجا ملحوظا لدى العرب مؤلفات ارسطو «الخطابة» و«الشعر» و«ما بعد الطبيعة» ، التى كتبت شروح كثيرة عليها (انظر : ١٧٢ ؛ ١٧١ ، ص ٣٤–٣٥ ؛ ١٣٤ ، ص ٧٤–٨٤) .

وتداولت الاوساط العلمية اعمال شراح ارسطو ، وخاصة كتاب «الايساغوجي» لفرفوريوس الصوري ، وشروح سمبليقيوس (ت عام ٥٤٩ م) على «المقولات» و«الطبيعة» و«النفس» و«السماء» ، وشروح يوحنا النحوى (توفى فى اواخر الثلاثينات من القرن السادس الميلادى) على «التحليلات الاولى» ، وشروح الاسكندر الافروديسي (اواخر القرن الثاني – اوائل القرن الثالث الميلادى) على «ما بعد الطبيعة» وعلى الكتاب الاول من «التحليلات الاولى» ، وشروح وتلخيصات ثامسطيوس (حوالى ٣١٧–٣٨٨) (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٥) . وتنبغى الاشارة ، بهذا الصدد ، الى عدد من رسائل الاسكندر الافروديسي ، المكرسة للدفاع عن آراء ارسطو ، والتى ضاع اصل بعض منها ، فوصلنا فى ترجمته العربية فحسب .

ولكن بين القضايا ، التى تقلق بال المشتغلين بتاريخ الفكر العربى الاسلامى ، تأتى المسألة التالية : هل كان العرب على معرفة بمؤلف ارسطو الرئيسى ، الخاص بالمشكلات الاجتماعية- السياسية ، الا وهو كتاب «السياسة» ؟ ان د. عبد الرحمن بدوى ، الذى قام بالكثير فى مجال فهرسة ونشر الاعمال اليونانية المترجمة الى العربية فى العصر الوسيط ، يقول ، فى عمل له يعود الى عام ١٩٥٩ : «وفيما يخص الكتب المتعلقة بالسياسة والاعمال الاخلاقية الاخرى (ما عدا «الاخلاق النيقوماخية» . – المؤلف) ، فاننا لا نعرف ، حتى اليوم ، أى اثر لترجمتها الى العربية» (١٧٢ ، ص ٣٦) .

ثم ان الدكتور بدوى ، فى مؤلفه الجامع «انتقال الفلسفة

اليونانية الى العالم العربى» الصادر بعد عقد من ذلك التاريخ ، لم يأت على ذكر أى من الكتب السياسية الاوسطية فى قائمة التراجم العربية لاعمال ارسطو (انظر : ١٧١ ، ص ٧٤ وما بعدها) . كذلك لا تدرج الباحثة السوفييتية شايم مخامبيتوفا كتاب «السياسة» فى عداد مؤلفات ارسطو ، التى صارت معروفة للعرب في القرن التاسع (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٥) . فهل يعنى هذا ان كتاب «السياسة» كان مجهولا عند العرب ؟

ان المفكرين العرب-الاسلاميين يذكرون كتابا لارسطو ، عنوانه «السياسة» . فأبو النصر الفارابى (٨٧٠-٩٥٠) يتحدث عنه فى رسالة «احصاء العلوم» ، حيث يشير الى كتب بعنوان «السياسة» ، منسوبة الى ارسطو وافلاطون (انظر : ٩٢ ، ص ١٨١) . وتتكرر عبارة الفارابى لدى ابى على ابن سينا (حوالى ٩٨٠-١٠٣٧) ، الذى تحتوى رسالته «فى اقسام العلوم العقلية» على اشارة الى «كتاب (هكذا فى النص . — المؤلف) ارسطوطاليس وافلاطون فى السياسة» (٤٥ ، ص ٥٨٣) . ويأتى ذكر «سياسة» ارسطو فى «مقدمة» ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) الشهيرة (انظر : ٥٦ ، ص ٤٥٧) . أليس هذا دليلا على المعرفة بكتاب «السياسة» ؟ !

ان الاشارات المذكورة لا يمكن ان تشكل اساسا كافيا للرد على هذا التساؤل بالايجاب . ففى الحالة الاخيرة يدور الحديث عن تسمية مختصرة لمؤلف ، **منسوب** الى ارسطو ، هو «كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة» ، الذى سنعود اليه ادناه . ومما يعزز هذا الرأى هو أن الافكار ، التى يوردها ابن خلدون ، غير متضمنة فى «سياسة» ارسطو الاصيلة ، وانما جاءت فى الكتاب المنحول عليه . اما قول ابن سينا فيرجح انه تكرار حرفى ، غير نقدى ، لما قاله سالفه أبو النصر .

تبقى امامنا شهادة الفارابى . ولكن أبا النصر ، هو الآخر ، قد اخطأ ، فاعتبر «كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة» من المؤلفات الارسطية . واذا كان ابن خلدون يبدى الشك فى اصالة هذا الكتاب ، اذ يتحدث عن «كتاب السياسة **المنسوب**

الى ارسطوطاليس» ، فانه يبدو لنا أن الفارابى أيضا كان يحس بعدم اصالته . فان ابا النصر ، على حد علمنا ، لا يستشهد بكتاب «السياسة» المنحول ، ولم يضع شروحا عليه ، ويتصرف عموما وكأنه لا وجود لمثل هذا الكتاب . وهنا تجدر الاشارة ايضا الى أننا لا نعثر لدى الفارابى على اى اثر ، يدل على معرفته بكتاب ارسطو الاصيل فى «السياسة» .

ومن التقاليد ، التى صارت مميزة للثقافة العربية-الاسلامية ، كان ايراد معلومات ، صحيحة الى هذا الحد أو ذاك ، عن حكماء اليونانيين ومذاهبهم . ومن ذلك ما جاء عن هؤلاء الحكماء في «تاريخ» أحمد بن واضح اليعقوبى (ت : ٨٩٧) و«صوان الحكمة» لابى سليمان السجستانى المنطقى (٩١٢–٩٨٥) و«فهرست» ابن النديم و«الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية» لابى الفرج ابن هندو (ت : ١٠٢٩) و«مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك (ت . حوالى ١٠٧١) و«الملل والنحل» لمحمد الشهرستانى (١٠٨٦–١١٥٣) . وقد جاءت هذه الكتب شبيهة الى حد كبير بمؤلف ديوجين اللايرسى «سيرة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم واقوالهم» . ويفترض البعض ان هذا المؤلف كان احد المصادر التى استقى منها الاخباريون العرب الاسلاميون ، وبينهم المبشر ابن فاتك (انظر : ١٤٠ ، ص ٢ ، ٤) . وينبع من هذا الافتراض افتراض آخر : ان المؤلفين العرب الاسلاميين كانوا ، على ما يبدو ، يعرفون مصادر اخبارية يونانية أخرى ، لم تصلنا . ومن هذه الكتب كان القراء ، فى بغداد ودمشق وسائر ارجاء العالم الاسلامى ، يغترفون المعلومات ليس فقط عن افلاطون وارسطو ، بل وعن سقراط ومن تقدّمه من الفلاسفة اليونانيين .

ولكن من أين كانت الكتب تأتى الى العرب ؟ تروى المصادر التاريخية ان الخليفة المأمون ، بعد انتصاره على الروم عام ٨٣٠ ، طلب ان تكون الفدية فى صورة . . . مؤلفات للفلاسفة ، وليس فى صورة اموال أو مجوهرات . فراح الرسل يجوبون كافة مناطق الامبراطورية بحثا عن الكتب . . .

مؤلفات منحولة

ان الدفاع عن أرسطو ، وكذلك – وهذا هو الاهم ! – الدعوة لانتهاج سياسة الرأفة حيال المغلوبين من أبناء الديانات الاخرى ، قد شكلا مقدمة «كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة» . ولكن يحيى (يوحنا) بن البطريق آثر ألاّ يصرح بكونه مؤلف هذا الكتاب ، فتخلى عما يعود به ذلك من شهرة . وكان لهذه الشهرة ان تكون كبيرة حقا . فقد صادف «سر الاسرار» رواجا عظيما فى العالم العربي-الاسلامى . غير انه كان يعرف باسم مختصر ، هو «السياسة» . وكان المؤلفون العرب الاسلاميون يتحدثون عن مؤلفين أساسيين فى «السياسة» – «سياسة» («جمهورية») افلاطون و«سياسة» ارسطو المنحول . وفى العالم الاسلامى ، وعلى امتداد العصر الوسيط كله ، راج الكتاب الاخير باعتباره مؤلفا أرسطيا اصيلا .

وفى الغرب المسيحى صادف الكتاب رواجا لا يقلّ عنه فى المشرق الاسلامى . فمنذ اوائل القرن الثانى عشر نقل الكتاب ، وفى ترجمات مختلفة ، من العربية الى اللاتينية (بعنوان «Secretum Secretorum») ولغات أخرى غيرها . وحتى آخر القرن الرابع عشر لم يشك أحد فى صحة نسبته الى أرسطو . فقد كان البرت الكبير (ت : ١٢٨٠) ، مثلا ، يعتقد كل الاعتقاد بأن يراع أرسطو قد خطه .

ونعود الى القرن التاسع لنقول انه فضلا عن «سر الاسرار» ، المنحول على أرسطو ، راج العديد من المؤلفات المنحولة على أصحابها .

فالى جانب المؤلفات الافلاطونية الاصيلة نسب الى افلاطون عدد من الأعمال ، المكرسة لتهذيب الاخلاق ، منها «ملفوظات افلاطون» و«تأديب الاحداث» و«ذم النفس» .

ونسبت الى افلاطون عدة كتب فى علم الصنعة (الكيمياء السحرية) . وفى طليعة هذه الكتب يأتى كتاب «الروابيع» ، الذى ترجم (حوالى عام ١٢٠٠) من العربية الى اللاتينية بعنوان

«Liber Quartus» ، والذى يتضمن وصفا لمختلف العقاقير ، التى من شأنها المساعدة في استمالة المحبوب ، وما الى ذلك . وفى اوساط شبيبة ذلك العصر راج كتاب «فى منبر المحبـة» ، الذى يحتوى على جدول ، فى صورة سلـــم ، يمكّن من تحديد ما اذا كان بوسع الرجل والمرأة ، اللذان يتمتعان بهذه أو تلك مـــن سمات الطبع ، ان يحبا أحدهما الاخر .

ومن أصناف الكتب المنحولـــة على افلاطون تجدر الاشارة ، أخيراً ، الى مجموعة من المؤلفات ، التى تعنى بالسيمياء . ومـن خلال هذه المؤلفات يتبدى لنا افلاطـــون معلما ، يلقن اصول العرافة والتكهن بالمستقبل ، وذلـــــك استنادا الى العمليات الحسابية المطبقة على الاعداد الموافقة للحروف التى يتركـــب منها اسم الشخص المعنى . وفى هـذه المؤلفات المنحولة يعلم صاحبها مختلف الرقى والتعاويذ ، التى تقوم على تقسيم الحروف الى «نارية» و«مائيـــة» و«هوائيـة» و«ترابية» . ومن ذلك ان التعويذة ، التى من شأنها المساعـــدة على الشفاء من الحمى ، تتألف من الحروف «الباردة» أى «المائية» . . .

وعلى نحو مماثل كانت تصورات المفكرين العربـالاسلاميـين عن آراء ارسطو الفلسفية وغيرها لا تستند الى اعماله الاصيلـة فحسب ، بل وعلى المؤلفات المنحولة عليه . فقد نسبت اليـــه مختلف الكتب المتعلقة بالتنجيم والسحـــر والصنعة وما اليها ، مثل «كتاب هرمس الهرامسة» و«كتاب فـــــى السحر» و«كتاب الذخيرة» و«كتاب المرآة» و«رسالة الحروف» و«اسطيماخوس» .

وكانت هناك مجموعة مـــن المؤلفات المنسوبة الى أرسطو ، تعنى بتدبير المنزل والاسرة ، بحيث يبدو صاحبها انسانـــــا عمليا ، يهتم كل الاهتمام بالقضايا الاقتصادية والمعيشية .

وراجت ايضا مؤلفات فلسفية ، منحولة على أرسطو ، منهـــا «التفاحة» و«الخير المحض» و«النبات» و«المعـادن» . ولكن ابرز هذه المؤلفات وابعدها اثـــرا على مصائر المشائية الشرقية كان كتاب «أثولوجيا» ، الذى هو ، فى الحقيقة ، تلخيصات للاقسام

الاخيرة من «تساعيات» افلوطين ، العلم الاول للافلاطونية المحدثة .

وتعرف العالم الاسلامى على آراء الكثير من الفلاسفة اليونانيين (طاليس واناكسيماندر واناكسيمنس واناكساغوراس وهيراقليطس والفيثاغوريين واكسانوفان وبارمنيدس وديمقريطس وأرسطو وافلاطون والرواقيين وغيرهم) من خلال كتاب «الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» المنسوب الى افلوطرخس . والى افلوطرخس هذا نسبت رسائل «فى الغضب» و«فى النفس» وغيرهما .

اما المؤلفات ، المنسوبة الى بطليموس وفيثاغورث وفرفوريوس ، فكانت من الكثرة ، بحيث يصعب الاتيان على ذكرها كلها .

ونسبت الى الفلاسفة اليونانيين مؤلفات عديدة ، تتناول المجتمع والسياسة . ولكن الكثير من هذه المؤلفات لا يزال قيد المخطوطات . فبين الاعمال المنسوبة الى افلاطون تأتى «فِقَر التُقِطت وجُمِعت عن افلوطين» (وتوجد منه نسخة فى مشهد ؛ نشر فى السبعينات) ، و«كتاب النواميس» (ولا علاقة له بمحاورة افلاطون ، التى لها نفس التسمية ؛ توجد منه نسخة فى طهران ؛ نشر فى السبعينات) ، و«تقويم السياسة الملوكية» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، و«وصية افلاطون لارسطوطاليس» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، و«الكلمات الافلاطونية الحاوية للنصائح» (وتوجد منه نسخة فى اسطنبول ؛ غير منشور) ، ومجموعات عديدة ، مختلفة المضامين ، ولكن لها عنوانا واحدا — «الافلاطونيات» (توجد مجموعة منها فى مكتبة المتحف البريطانى ؛ غير منشورة بعد) .

ولم يكن ارسطو اقل «حظا» فى ميدان المنحولات ، وضمنا السياسية منها . حسبنا هنا ذكر «رسالة فى العدل» (مفقودة) ، و«رسالة ارسطوطاليس الى الاسكندر (المقدونى) فى واجبات الامير» (توجد منها نسخ فى مكتبة الفاتيكان واسطنبول ؛ نشرت عام ١٨٩١ و١٩١١) ، و«كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة»

الذى تحدثنا عنه اعلاه والذى يعرف أيضا بـ«سر الاسرار» (ولكن لا علاقة له سواء بكتاب «السياسة» لارسطـــو او بكتاب «سر الاسرار» لابى بكر الـــرازى ؛ هناك عدة نسخ منه ؛ غيـــر منشور) .

كما وتنسب الى افلاطون وارسطو الكثير مـــن الآراء حول السياسة فى مجموعات الحكم ، التى اشرنا اليها اعلاه . وكان من شأن الدراسة المتفحصة للنصوص ان تبين مدى توافق الافكار ، المتضمنة فى هذه الاعمال ، مع حقيقة آراء افلاطـون وارسطو ، ذلك ان المأثورات الخاصة بالسياسة ، كما يرى د.عبد الرحمـن بدوى ، «صحيحة النسب جزئيـــا» (١٧١ ، ص ٩) . ولكن هذا اللون من الادبيات سرعان ما سار فى درب الانحطاط ، وذلـك بالتوازى مع الاتجاه العام لانحطـــاط الثقافة وغروب الفلسفة . فراجت مجموعات من النوادر والحكـــم ، التى لا تمت بصلة الى الفلاسفة الذين تنسب اليهـــم . وكمثال على ذلك يمكن ايراد مجموعة من القرن الثالث عشر ، بعنوان : «فِقَر الحكماء ونوادر القدماء والعلماء» (انظر : ٩٥) . ففيها تنسب الى الفلاسفـــة اليونانيين أمثال سطحية ، لا صلـــة لها بأرائهم ، مثل «عصفور فى اليد خير من كركى فى الهواء» ، حتى وحكايات من «الف ليلة وليلة» ! . . .

وقد راجت المؤلفات المنحولة فى الاوســاط العلمية لاسباب عديدة . فقد كانت الاشارة الى كون المؤلف من القدامى يسمح للمؤلفين القروسطيين ولقرائهم التظاهر بأن للكتاب المعنـــى اهمية تاريخية فحسب ، فلا يمت بصلة الى الواقع المعاصر لهم . ومن هذه المؤلفات كان ، على سبيـــل المثال ، كتاب «العهود اليونانية» ، الذى خطّه كاملا يراع احمـــد بن الدايه (القرن التاسع) ، ولكن هذا نسبه الى افلاطون (انظر : ٢٨) .

وكان اسلوب النحل يفتح امام المؤلفين آفاق واسعة للتعبير عن رغباتهم لذوى السلطان ، وكـان يتيح لاولئك امكانية قبول هذه النصائح او تلك والاستفادة منها ، وذلك بـدون المساس

بكرامة السلطة . ومن الامثلة الساطعة على ذلك تاتى رسالة ارسطو (!) الى الاسكندر المقدونى .

ومن الجدير بالذكر انه كانت هناك رسائل اخرى ، منسوبة الى أرسطو ، وتتجاوب مع الافكار الاجتماعية ـ السياسية ، الملحّة فى ذلك العصر . فحتى الفارابى لم ينج من تاثير مثل هذه الرسائل . ففى مؤلفه «الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالهى وارسطوطاليس» يورد ثلاثا من تلك الاعمال المنحولة : رسالة ارسطو الى الاسكندر المقدونى فى السياسة ، ورسالة ارسطو الى والدة الاسكندر المقدونى ، ورسالة ارسطو الى افلاطون (انظر : ٧٩) .

ومن اسباب ظهور المنحولات فى الثقافة العربية ـ الاسلامية كان نقل مؤلفات الى العربية ، كانت قد نسبت خطأ ، منذ العصور اليونانية والرومانية ، الى هذا المفكر أو ذاك . ومن هذه المؤلفات كان كتاب «الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» ، المنسوب الى افلوطرخس .

كما ويشير الباحثون ، بهذا الصدد ، الى الاخطاء فى نسبة المؤلفات اليونانية القديمة ، والتى وقع فيها المسيحيون فى اوائل العصر الوسيط (انظر : ١٣٤ ، ص ٣٢) ، ثم انتقلت هذه الاخطاء من المسيحيين الى العرب المسلمين . وهذا ما حدث مثلا بالنسبة لـ«الثيولوجيا» ارسطو . .

ولا يزال الكثير من الاعمال ، التى ترجمت الى العربية فى العصر الوسيط ، قيد المخطوطات . ولكن ثمة تقديرات متفاوتة لعدد المخطوطات . فتبعا لحسابات البعض يبلغ عدد المخطوطات العربية فى مختلف البلدان المليونين (انظر : ١٨١ ، ص ٣٢٩) . اما الباحث السوفييتى أ . ب . خالدوف فيذهب الى ان صندوق المخطوطات العربية يضم ٦٣٠ الف مخطوطة ، تمثل ١٠٠ الف مؤلف ، بينها ٤٤ الفا فى الاتحاد السوفييتى (انظر : ١٣٢ ، ص ٢٤٨ ، ٢٦٣) .

ليس لدينا ثمة معطيات حول كمية المخطوطات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية (وهى التى تعنينا هنا) . ولكن اذا سحبنا

على المخطوطات العربية ، مع بعض التحفظ بالطبع ، المعطيات المتوفرة عن المخطوطات الفارسية ، يمكن تكوين تصور تقريبى عن تلك الكمية . فبين المخطوطات الفارسية القروسطية (حتى القرن التاسع عشر) ، والتى تمثل ٣٠٤٩٧ مؤلفا ، تشغل الكتب الفلسفية حوالى ٥,٧ بالمئة منها ، اما المؤلفات الخاصة بالاخلاق والسياسة وتدبير المنزل فتشكل حوالى ٦ر٧ بالمئة (انظر : ١١٩ ، ص ١٧–١٨) . واذا انطلقنا من هذه النسب ، يمكن الترجيح بان بين المخطوطات العربية هناك حوالى ٤٠ الف مخطوطة في الفلسفة ، واكثر من ٥٠ الف مخطوطة فى الاخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، وهى الميادين التى ينبغى التفتيش فيها ، فى المقام الاول ، عن تجليات ونتائج الفكر الفلسفى والاجتماعى-السياسى العربى .

كما وينبغى الا ننسى ان ثمة العديد من المؤلفات الاجتماعية-السياسية لم يصلنا . ومن ذلك ، مثلا ، كتب ابن سينا «تدبير الجند والمماليك والعساكر وارزاقهم وخراج المماليك» و«السياسة الالهية» و«تحصيل السعادة» و«السعادة» (انظر : ١٠٤ ، ص ٢٢٦ ، ٢٧٢ ، ٢٢٩) . ولم يعثر بعد على مؤلفات ابن باجه الاجتماعية-السياسية ، مثل «فصول قليلة فى السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها» ، و«العلم المدنى» ، وهى المؤلفات التى يشير اليها ابن باجه نفسه ، وكذلك تلميذه ابن الامام .

بلاد الفلسفة

من الجلى ، عند الحديث عن تفاعل ثقافتين رفيعتى التطور ، ان هذا التفاعل متعذر بدون الترجمة من لغة الى أخرى . وكل من اشتغل بالترجمة العلمية يعرف جيدا ان الشرط الاكيد للنجاح فى هذه المهمة يتمثل ، فضلا عن اتقان اللغتين ، فى المعرفة الجيدة للموضوع المعنى . ولذا سيكون من الصواب الافتراض ان المترجمين ، الذين نقلوا الى العرب دقائق الفلسفة

اليونانية ، كانوا يعرفون هذه الفلسفة معرفة جيدة . وكان لا بد لهذه الظاهرة من أن تكون عامة وشاملة بما فيه الكفاية ، وليست ظاهرة فردية أو جزئية ، مقصورة على بضعة أشخاص . بعبارة اخرى : لا بد من وجود تقاليد عريقة ، خاصة بالحفاظ على ابداعات الفكر الفلسفي ونقلها وتطويرها . وكان هذا الشرط متوفرا تماما هنا .

فمن المعروف ان تطور الفلسفة اليونانية قد شارف على نهايته في الثلث الاول من القرن السادس ، وذلك عندما اصدر الامبراطور البيزنطي يوستينيانوس ، الذي اشتهر باندفاعه في محاربة «الهرطقات» ، مرسومه الشهير عام ٥٢٩ ، فحرم تدريس الفلسفة واغلق المدرسة الفلسفية في اثينا ، وطرد من المدينة آخر ممثليها (انظر : ٩٩ ، ص ٣٤٠) . وعلى هذا النحو اختتمت مرحلة كاملة في سيرة الفكر الانساني .

ولكن في تلك الفترة بالذات بدأت ترتسم ملامح مرحلة جديدة ، تتوافق مع اوائل العصر الوسيط ، فلم تختف الفلسفة بانقطاع المرحلة اليونانية في تطورها .

وكان سكان المناطق ، التي اندرجت فيما بعد في اطار الخلافة العربية ، هم الذين استلموا «عصا التتابع» من الايدي المتعبة للفلاسفة اليونانيين والهيلنستيين . فلما فتح العرب في القرن السابع مناطق شرق وجنوب شرق حوض البحر الابيض المتوسط وبلاد الرافدين لم يكن ليخطر ببالهم ، أول الامر ، انهم نزلوا بما يمكن تسميته Terra Philosophica ، «بلاد الفلسفة» .

اما المؤرخون ، الذين لم يحالفهم الحظ في اختيار تسمية افضل ، فسموا تلك المناطق بـ«المشرق المسيحي» . وهنا يدور الحديث ، في المقام الاول ، عن المناطق ، التي دعاها الجغرافيون القدامى اريانوس واكسينوفونت ، ومن ثم اسطفان البيزنطي ، «سورية» . ويشمل هذا المفهوم المنطقة الساحلية (الساحل الشرقي للبحر الابيض المتوسط ، حيث كانت مدينة انطاكية تحتل مكان الصدارة) ومنطقة بلاد الرافدين . وكانت

هذه المناطـــق تتوزع بين دولتيـــن متعددتى القوميات : الامبراطورية الرومانيـــة (ومن ثم البيزنطيـــة) والامبراطورية الفارسية (الفرثية ثم الساسانية) . وقبيل الفتوحات العربيـــة كانت الحدود بين الامبراطوريتين تتمثل فى الخط ، الذى يمتـد على الخارطة من الساحل الجنوبى الشرقى للبحر الاسود وحتـــى شمال غرب شبه الجزيرة العربية . اما سكان هذه المناطق فكانوا من السريان ، من الشعب ، الذى كان ، كما يصفه الباحـــث السوفييتى س . س . افيرنتسيف ، «جسرا حيا ، يصل بين حوض البحر الابيض المتوسط وايران» (٩٦ ، ص ١١) ، شعب التجار والمترجمين والمعلمين .

وكان هؤلاء يتكلمون اللغة السريانية ، التى تمثل مرحلة من تطور احدى اللهجات الآرامية ، الشائعة فى فلسطين أيضا فى العصور الانجيلية . واللغة السريانية قريبة من العربية ، الامر الذى انعكس فى المسيرة اللاحقة لتطور المنطقة الثقافى .

وكان السوريون المسيحيون ، الذين كانوا يتقنون ايضا اللغة اليونانية (وخاصة منهم سكان المدن الساحلية) ، قد عملوا فى اديرتهم ، وقبل قدوم العرب ، على ترجمة كتب افلاطون وارسطو وجالينوس وابقراط الفلسفية والطبية ، وكذلك المؤلفات العلمية-الطبيعية ، والرسائل المتعلقة بعلوم الصنعة (الخيمياء ، الكيمياء السحرية) والتنجيم والزراعة ، وذلك من اليونانية الى السريانية .

واذا التفتنا غربا ، الفينا هناك شعبا آخر من شعوب «المشرق المسيحى» ، هم الاقباط ، سكان مصر الاصليون . وفى شمال سورية كان يعيش شعب مسيحى آخر ، هم الارمن .

وكانت التراجم من اليونانيـة الى السريانيـة تتم فى المناطق الخاضعة لبيزنطة — فى الرهـا ، حيث كانت المدرسة الروحية العليا للنساطرة ، المناوئين للارثوذكسية البيزنطية . (وكان القديس الشهير افرام السريانـى ، «نبى السريان» ، واحدا من مدرسيهـــا) . وفى عام ٤٨٩ اقفلت المدرسة بنـاء على أمر الامبراطور زينون ، وطرد مدرسوها وتلامذتها . وقد نزح بعض من هؤلاء الى الامبراطورية الايرانية ، وخاصة الى مدينة نصيبين ،

فى شمال مـــا بين النهرين . وهنـا حظوا برعايـــة الملوك الساسانيين ، الذين رأوا فى النساطرة اعداء الداء لبيزنطة .

ومنــذ اواسط القرن السادس ازدهرت مدرسة جنديسابور (شمال غربى فارس) الطبيـة ، التى اسسها كسرى انوشروان (٥٣١-٥٧٣) . ولـم تكن هذه المدرسة تتغذى فقط بالتقاليد الطبية المحلية العريقـة ، بل واستوعبت فن الطب اليونانى ، وذلك عن طريق اليونانيين الذين كانوا يقعون فى الاسر اثنـاء الحروب مع بيزنطة فينقلون الى جنديسابور . وهنا لقى حسن المأوى «الوثنيون» من اتباع الافلاطونية المحدثة ، الذين طردهم يوستينيانوس من اثينا . وفى هذه المدرسة عمل ايضا اطبـــاء سريان . وحيثما كان الطب ، كانت ترافقه الفلسفة . . .

وينبغى الاشــــارة خاصة الى ان اهتمـام كسرى انوشروان بمختلف المذاهب الفلسفية والدينية قد لعب ، بلا شك ، دورا كبيرا فى انتشار الفلسفة اليونانية . ومن المعروف أنه كانت ببلاط العاهل الفارسى مكتبة ، تضم كمية لا يستهـــان بها من المؤلفات الفلسفية . وكانت اعمال المفكرين اليونانيين تترجم الى البهلوية ، فضلا عن السريانية (انظر : ١٢٠ ص ١٤٤-١٤٩) .

وكان لمدينة حرّان ، الواقعة بشمال سورية ، ان تفتخر بأن ذكرها يرد منذ الصفحات الاولى للعهد القديـم (سفر التكوين ١٢،٤) . وكانت المدينة قد دخلت المسيحية ، وان ظل القديس افرام السريانى يدعو مواطنيــه ، فى رسائله الجداليـة ، الى «التخلص من مرض الوثنية» (انظر : ١٢٠ ، ص ١٣٧) . وفى حران نفسها ، كما فى ضواحيها ، كان يعيش الصابئة ، وهم قوم من الوثنية ، يعبدون الكواكب . وتنسب اليهم الوان من العلوم السرية ، الخاصة بـ«الصفات السحريـــة» للنباتات ، والاحجـــار والمعادن . وكان الصابئـــة قد تمثلوا ايضا الكثير من افكار الفلسفة اليونانية ، ولا سيما الفيثاغورية والافلاطونية المحدثة .

وفى انطاكية ، حيث كانت تقطن – كما فى الرها – جالية نسطورية كبيرة ، كان يعيش جماعة من الاغارقة والسريـــان ، الذين تميزوا باتقانهم للغتين . وقد اشتهرت هذه المدينـــة

بأعلام ، امثال ديودوروس ، اسقف طرسوس (ت : ٣٩٤) ويوحنا فم الذهب ، بطريرك القسطنطنية (ت : ٤٠٧) . وهنا تمت ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية . وبين ابرز المترجمين من اليونانية الى السريانيـــة كان برصومـا النسطورى (القرن الخامس) ، الذى اشتغل ايضا بشرح الاعمال الفلسفية (منطقيات ارسطو و«ايساغوجى» فرفوريوس) .

وكانت جماعات اليعاقبة من السريان المسيحيين بمثابة مراكز للاشتغال بالفلسفة . وبين اهم قواعدهم الفكرية كانت مدينتا رأس العين وقنّسرين (على ضفة الفرات) . وقبيل الفتح العربى كان اجمالى عدد المدارس السريانية المسيحية العالية المستوى ، التى كانت تتم فيها ترجمة الاعمـال الفلسفية وتوضع الشروح عليهـا ، يزيد على الخمسين (انظر : ١٦٠ ، ص ١٥٥) . وفى الكثير من المدن غير السورية ، كما فى مرو مثلا ، كانت هناك طائفة سريانية ، يمتهن ابناؤها التجارة ، ويشتغلون بالعلوم .

ولما فتح العرب الاسكندرية كانت المدرسة الطبية اليونانية لا تزال قائمة فيها . وقد حافظت هذه المدرسة على وجودها فى ظل الحكم العربى أيضا . وفى ايام عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠) نقلت المدرسة الى انطاكية ، ومن ثم (حوالى عام ٨٥٠) الى حرّان .

وبعد الفتح العربى لم ينقطـع العمل فى ترجمة المؤلفـات الفلسفية اليونانية الى السريانية . وفى القرن الثامن لمعت كوكبة من المترجمين المسيحيين السريان ، بينهم مار آبا ومار بختيشوع ودنها ، الذين نقلوا اعمال ارسطو وكتبوا شروحا لها (انظر : ١٧١ ، ص ١٦) .

وراح الجو الثقافى العام للعالم المسيحى يتغير تدريجيا . فاذا كانت اللغة اليونانية ، اول الامر ، لغة التفاهم ، وكذلك لغة المناظرات الدائرة بين مختلف الجماعات الاثنية المسيحية بمنطقة الشرق الاوسط (من سريان واغارقة واقباط وأرمن) ، فانها بعد الفتـــح العربى (منذ القرن السابـــع) للمناطق ، المأهولـــة بالمسيحيين ، شرعت باخلاء المكان للغة العربية . (وقد لعب دورا ملحوظا فى انتشار العربيـــة اعتناق العرب للمسيحية ،

سواء قبل الاسلام أو بعده) . وقد صارت اللغة العربية بمثابة حلقة وصل بين كافة مسيحيي المشرق (انظر : ١٦٦ ، ص ٢٦) .

ان الادبيات المسيحية الجدالية ، التي وضعت باللغة العربية واستخدمت فيها المفاهيم الفلسفية ، وكذلك نقل المؤلفات الفلسفية الى العربية من قبل المسيحيين ، كانت قد ظهرت قبل وقت طويل من موجة الترجمة التي رعاها المامون ، وبالتالي قبل ظهور «الفلسفة» العربية- الاسلامية (انظر نفس المرجع) . ولكن عملية ظهور «الارسطية العربية-المسيحية» (على حد تعبير المستشرق السوفييتي ي. ن. زافادوفسكي) هذه لا تزال غير مدروسة كفاية ، سواء في خطوطها العامة او في دقائقها التفصيلية .

ولذا فانه لما جاء المامون عام ٨٣٢ ، وانشأ «بيت الحكمة» في بغداد ، حيث شرع بترجمة المؤلفات اليونانية الى اللغة العربية ، لم يجد صعوبة في العثور على مترجمين محترفين ، يتقنون ، وعلى حد سواء ، السريانية واليونانية والعربية . ومن هنا فان «حركة الترجمة» ، التي بدأت في ايام المامون ، لم تكن ، كما يلاحظ هنري كوربان ، «أمراً مستحدثا ، بقدر ما كانت استمرارا ، اوسع نطاقا واكثر منهجية ، لعمل ، كان يجري من قبل ، ولنفس الاغراض» (١٧٤ ، ص ٣٣) .

وكانت التراجم تتم اما باستخدام السريانية كلغة مساعدة ، متوسطة بين اليونانية والعربية ، او بالنقل المباشر من اليونانية الى العربية . ولكن في كل الاحوال كانت تندرج في التزامات العاملين ببيت الحكمة مهام اخرى : البحث عن المخطوطات واقتناؤها ؛ ضبط النص الاصلي ، وهو ما كانت له اهمية خاصة في ظروف نسخ النصوص باليد ؛ المقارنة النقدية بين المخطوطات المختلفة في حال وجودها ؛ ترجمة النص ومراجعته (انظر : ١٧١ ، ص ١٥-٣٤) .

وقد لعب المسيحيون دورا بارزا في قيام «بيت الحكمة» . فكان اول من تراس هذه المؤسسة مسيحي ، هو ابو زكريا يوحنا بن ماسويه (٧٧٧-٨٥٨) . وتقلد رئاستها بعده حنين بن اسحق

(حوالى ٨٠٩-٨٧٣) . وبين المـــع المترجمين كـان جورجيس بختيشوع وجبريل بن بختيشوع ويوحنا بن البطريق واسطفان بن باسيل واسحق بن حنين وقسطا بن لوقا (حوالى ٨٢٠-٩١٢) وثابت بن قرة وعبد المسيح عبد الله بن ناعمة الحمصى . وكان نقلة المؤلفات الفلسفية الى العربية مترجمين أكفاء . وكان بينهم فلاسفة ، يكتبون بالعربية . فقسطا بن لوقا كان صاحب عدة مؤلفات فلسفية ، منها كتاب «الفصل بين النفس والروح» . وكان هناك مفكرون مسيحيون ، انصرفوا كلية للاشتغال بالفلسفة . فمن هؤلاء استاذا الفارابى متى بن يونس (توفى حوالى ٩٤٠) ويوحنا بن حيلان (توفى فى عهد الخليفة المقتدر ، ما بين ٩٠٨و٩٣٢) ، وكذلك ابو زكريـــا يحيى بن عدي (٨٩٣-٩٧٤) ، تلميذ متى والفارابى .

لقد اجتمع فى بيت الحكمة ببغداد مترجمون من طوائف متباينة ، جاؤوا من مدن مختلفة . فثابت بن قره كان من مواليد حرّان ، وجورجيس بن بختيشوع جاء الى بلاط الخليفة المنصور قادما من جنديسابور ، وقسطا بن لوقـــا ولد فى مدينة بعلبك ، وعبد المسيح كان من أهالى حمص .

وكان للفرس دور كبير فى عملية الترجمة . واذا لم يقدر لعبد الله ابن المقفع (٧٢١-٧٥٧) ، الذى نقل من البهلوية الى العربية كتاب «كليلة ودمنة» ، ان يكون فى عداد نشطاء مترجمى بيت الحكمة ايام المأمون فان ابنه محمدا قد ترجم الى العربية عددا من مؤلفات ارسطو ، بينها «المقولات» و«العبارة» (انظر : ١٧١، ص ٧٥ ، ٧٦) . وفى ذلك العصر لمع نجم اسرة فارسية اخرى ، هى اسرة سهـــل بن هارون وابنه حسن بن سهـــل (ت : ٨٥٠) .

ويذهب المؤرخون الى ان بيت الحكمة كان يضم ، فى فترات معينة من تاريخه ، زهاء اربعمائة الف كتاب بمختلف اللغات . ففضلا عن الكتب اليونانية والتراجم العربية كانت هناك رسائل ، محررة بالسريانية والفارسية والقبطية والصينية وغيرها من اللغـات (انظر :١٣٤ ، ص ٢٧) .

ومن الدلائل على اتصال الجديد بالقديم واستمرار تقاليد منطقة شرق حوض البحر الابيض المتوسط يأتى ترحال الفارابى بهدف تحصيل الحكمة . فيحكى لنا ابن خلكان (القرن الثالث عشر) فى مؤلفه المعروف «وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان» أن ابا النصر تلقى اصول الفلسفة فى حران ، حيث درس على الفيلسوف المسيحى يوحنا بن حيلان ، وفى بغداد ، على فيلسوف مسيحى ايضا ، هو متى بن يونس (انظر :١٠٥ ، ص ١٠١) . فلقد اغتنت «بلاد الفلسفة» القديمة بمركز جديد ، هو بغداد .

ان هذه المدرسة الفلسفية الحديثة النشئ قد ظلت ، والردح طويل نسبيا من الزمن ، مدرسة مسيحية – اسلامية من حيث انتماء ممثليها الدينى . ولربما كان من الاصح نعتها بأنها «فوق دينية» . فلم تكن هذه الفلسفة تكملة نظرية للديانتين المذكورتين (على الرغم من المحاولات الرامية الى جعلها كذلك) ، وانما كانت تمثل بحثا عن الحقيقة ، متحررا من الوجهة اللاهوتية . ولعلّ فى ذلك سر الرابطة الودية التى كانت تجمع بين الفلاسفة ، مسيحييهم ومسلميهم . فيحيى بن عدي (٨٩٣–٩٧٤) ، الذى تتلمذ ، هو نفسه ، على المسيحى متى بن يونس والمسلم أبى النصر الفارابى ، كان على رأس مدرسة من الفلاسفة ، كان بينهم المسيحيون ، امثال عيسى بن ابى زرعه (٩٥٢–١٠٠٨) وأبو الخير الحسن بن سوار ، المعروف ايضا بابن الخمّار (٩٤٢–١٠١٨) ، وابو على ابن السمح (ت : ١٠٢٧) ونظيف بن يمن ، وكان بينهم المسلمون ، امثال ابو القاسم عيسى بن على بن عيسى بن الوزير (٩١٤–١٠٠١) وأبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى (ت : ٩٨١) ، وأبو بكر عبد الله بن الحسن القومسى وابو الحسن على بن محمد البديهى (توفى حوالى ٩٩٠) وابو حيان التوحيدى (توفى حوالى ١٠٢٣) واحمد بن محمد مسكويه (توفى حوالى ١٠٣٠) (انظر : ١٣ ، ص ٣١–٣٣) .

السلام والازدهار

ولكن مخطوطات العالم القديم كانت ستبقى ميتة ، ستبقى مجرد

صحائف مبهمة الرموز ، لا حاجة لاحد اليهـــا ، وكان من المقدر للتقاليد الفلسفيـــة ان تخبو شعلتهـــا ، لو لم تتوفر الظروف الاجتماعية المشجعة على تطور الثقافة الروحية وازدهارها . اما فى ظروف كهذه فتسرى الروح فى تلك الصحائف ، وتأخذها الايدى لترعاها ، وتنصرف العيون لفك رموزها .

ومن هذه الناحية يمثل القرن التاسع عصرا نادرا فى التاريخ . ففيه توفرت ظروف ، منقطعة النظير ، للازدهار الثقافى . وفى ذلك يقول الاديب الروسى الكبير نيقولاى غوغول : «وامتد ظل الخلافة العربية ليغطى الاراضى الكلاسيكية للعالم القديم . ففى المشرق شمل كل منطقة جنوب غرب آسيا المزدهرة ووصل حتى الهند ؛ وفى المغرب انتشر على امتداد الساحل الافريقى انتهاء بجبل طارق . وغطى الاسطول الجبار البحر الابيض المتوسط . وراحت بغداد ، عاصمة هذا العالم الجديد الساحر ، ترقب كيف تنفّذ اوامرهـــا فى اقصى البقاع النائيـــة ، وصارت البصرة ونيسابور والكوفه تتأمل آسيا ، التى اعتنقت الديانة الجديدة ، وقد ازدانت بالمدارس النيرة . وكان بوســع دمشق ان تؤمن الانسجة الفخمة لكل المتأنقين وأن تزود اوروبا كلها بالسيوف الفولاذية . وبدا وكأن العربى راح يبنى على الارض الجنة التى بشر بها نبيه ، فشق الاقنية ، وشيّد القصور ، وهذب الحدائق ، التى كانت تزدان بالنافورات وتعبق باريج الشرق ... وكانت كافة بقاع هذه الامبراطورية الكبرى ، هذا العالم الاسلامى ، وثيقة الارتباط فيما بينها ، وكان يعزز من ترابطها هذا قوة العزم ، المميزة لعاهلها — هارون الرشيد . . . ولم يكن هذا الخليفة يستعير لامته من الثقافة الاجنبية إلا القدر الذى يساعدهـا على تطوير ثقافتها الذاتية» (١٠٢ ، ص ٦٠–٦١) .

بهذه الالوان الوردية يرسم غوغول ، فى محاضرته الشهيرة عن المأمون ، الحقبة التى سبقت اصلاحات هذا الخليفة العباسى ومهدت لها . فلنتامل هذه اللوحة عن كثب .

لقد اعتلى المأمون العرش عام ٨١٣ . وكان الخليفة السابع فى سلالة العباسيين ، الذين كانوا قد تقلدوا الخلافـة قبل اثنين

وستين عامـــا ، حيث ازاحوا السلالة الاموية عن سدة الحكـــم عام ٧٥٠ .

ولم يكن هذا مجرد استبدال لسلالـــة حاكمة بأخرى . فثمة مؤرخون عرب معاصرون ، يصفون وصول العباسيين الى الحكم بانه «ثورة» . وبالفعل ، فقد كان صراع العباسيين ضد الامويين ينطوى ، فى المراحـــل الباكرة منه ، على عناصر من التحـــرر الاجتماعى . وقد افلـــح العباسيون ، الطامحون الى اعتلاء سدة الحكـــم ، فى استغلال نقمـــة الجماهير العريضة على ممارسات الامويين .

كان الامويون ، الذين استلموا الحكم منذ عام ٦٦١ ، يستندون الى العصبية القبليـــة ، فاغدقوا الامتيازات على أبناء قبيلتهم ، ومنحوهم الاقطاعات الواسعة . اما عامة المسلمين ، وخاصة الذين دخلوا الاسلام حديثا فى مناطق العراق وايران وسورية ، فظلوا عرضة للظلم والنهب ، وذلك على الرغم من ان اعتناقهم للاسلام يكفل لهم ، على الصعيد النظرى ، المساواة الحقوقية والاقتصادية مع الفاتحين .

وكانت الارستقراطية الايرانية من القوى المعارضة الاساسية للحكم الاموى . وكانت هذه الارستقراطية قد وطدت علاقاتهـــا مع الارستقراطية العربية ، وراحت تسعى لان تلعب دورا اكبر فى الحياة السياسية والاقتصادية . ثم ان الفئات الارستقراطية العربية ، غير المنتمية الى بنى امية ، كانت مستاءة من الامتيازات التى احتكرها الامويون . ومن الناقمين على الامويين كان ايضا العلويون ، الذين أُبعدوا عن المشاركة فى حكم الامبراطورية . ومن الجدير بالذكر ان معاوية (٦٦١-٦٨٠) ، مؤسس السلالة الاموية ، كان قد قاتل علي بن أبى طالب ، وقام ، فى حقيقـــة الامر ، باغتصاب السلطة من العلويين .

وقد امكن لـ«الثورة العباسية» ، فى اول عهدهـــا ، ان ترضى كافة الاطراف المشاركة فيها . فكانت رئاستهـــا تضم ممثلين لتجمعات اثنية مختلفة . ووُعِد العلويون بأن يكون الخليفـــة منهم . وشغل المسلمون من غير العرب ، ولا سيما الايرانيون

منهم ، الكثير من المناصب الهامـــة ، فكان منهم الوزراء وقادة الجيش وكبار الموظفين . وفي ايـام المنصور (٧٥٤–٧٧٥) ، ثاني الخلفاء العباسيين ، صار زهاء نصف الولاة من ذوي الاصل الايراني او التركي . وفي الاطراف كان الاشخاص ، المتحدرون من السكان المحليين ، يشغلون كافة المناصب الادارية تقريبـا . وراح الموالي المثقفون من السكان المحليين يعملون اطباء ومربين في بلاط الخليفة والامراء وفي بيوت علية القوم (انظر : ١٢٩ ، ص ٢٦٣) .

وكان لجو التسامـح الديني النسبي أثره في التفاعل المثمر بين مختلف التقاليد الدينية والاثنيـة ، عربية-اسلامية وعربية-مسيحية وسريانية-مسيحية ويهودية وايرانية-اسلاميـة وايرانية-زرادشتية ، وغيرها .

وقد امتاز العباسيون عن الامويين بأنهم لم يهتموا بالفتوحات . أما المعركة ، التي دارت بين جيوش المسلمين والجيش الصيني في آسيا الوسطى بالقرب من نهر طلاس عام ٧٥١ (والتي انهزم فيها الصينيون) فلم تكن إلا من قبيل «العطالة الذاتية ، الموروثة عن العصر السالف» (٩٨ ، ص ٢١٩) . ثم أن الصدامات الحربية مع الاتراك في المناطق الحدودية المتاخمة لسهوب آسيا الوسطى ، ومع البيزنطيين في شمال سورية والعراق ، كانت ذات طابع دفاعي (انظر نفس المرجع) . كما وينعكس التوجه السلمي العام لسياسة العباسيين في انهم لم يعيروا كبير الاهتمام لاستقلال الاندلس عنهم ، وذلك بعد ان هرب اليهـــا الامير الاموي عبد الرحمن الاول (٧٥٦–٧٨٨) ، الذي اسس هنا دولة اموية ، ظلت قائمة حتى عام ١٠٣١ . ولم يشعر العباسيون بقلق كبير ازاء ما حدث عام ٧٥٨ في مراكش ، حيث استقل فيها بنو زيد .

وبالمقابـــل ، اولى العباسيون العنايـــة لاستثمار الاراضي وللنهوض بالحياة الاقتصادية .

فعقب استلام السلطة راحوا يوجهون جهود الرعية من الزراع نحو ترميم الاقنية الاصطناعية وتحسينها كشرط ضروري للزراعة في ظروف الشرق الاوسط . وسرعان ما اعطت الاعمال في هذا

الاتجاه عائدهـــا ، فاتسعت مساحة الاراضى المزروعة وازدادت غلتها .

وفى الميادين الانتاجية تقلصت الى حد كبير اهمية الرق ، الذى كان احد عوامل الركود فى التقنية الزراعيـة . وصار الارقاء لا يستخدمون إلا فى الاعمال الشاقة (مثل استخراج الملح والمعادن وتجفيف المستنقعات وتنظيف السبـــاخ) . وادخلت تحسينـــات ملحوظة على نظام الضرائب . فصارت جبايتها نقدا ، مما ساهم فى تنشيط السوق . وصارت الضرائب نفسها أخف وطأة .

وشهدت الحرف والصناعات انتعاشا كبيرا . وراحت تزدهـــر التجارة البحريـــة ، سواء عبر البحر الابيض المتوسط او عبر المحيط الهندى . وازداد حجـــم تجارة القوافـــل (انظر : ٩٨ ، ص ٢٢٠-٢٣٩) .

ثم ان الازدهار ، الذى عم الحياة الاقتصادية والثقافية ، قد تجسد ، وبكل عظمته ، فى العاصمـــة الجديدة - بغداد ، التى اسسها المنصور عام ٧٦٢ .

فخلال نصف قرن من الزمن ازداد سكانها ليصل ، تبعـــا لبعض المعطيات ، الى مليونى نسمة (انظر : ١٩٤ ، ص ١٣٧) ! وفى ذلك العصر ، ناهيك عن العصور السابقة عليه ، لم يعرف العالم مدينة اخرى كهذه . حسبنا هنا ان نذكر ، بهدف المقارنة ، ان كبريات المدن الاوروبية فى العصر الوسيط كانت تعد ما بين ٣٠-٤٠ الف نسمة ، وان تعداد سكان باريس لم يصل الثلاثمائة الف إلا فى القرن الرابع عشر .

فى بغداد هذه ، التى دعيت «مدينة السلام» ، اعتلى المأمون العرش . ويتبدى لنا المأمون ، فى الصورة التى يرسمها غوغول له ، «راعيا فذا للعلوم ، خلّد اسمه التاريخ واحدا من انبـــل رجالات الجنس البشرى ، وسعى لان يحول دولة السياسة الى دولة الادب» (١٠٢ ، ص ٦١) .

هذا السعى لتمثـــل انجازات الحضارة اليونانية يفسر بحب المأمون للعلم وتقديره له . «فقـــد كان متعطشا الى التنوير ، فبذل كل ما فى وسعه لان يعرّف دولته بالعالم اليونانى الذى

كان غريبا عنها حتى ذلك الحين . وفتحت بغداد ابوابها للعلماء من كافة الاقطار . وكانت رعايـــة الخليفة متاحة لكل ميرز فى ميدان من ميادين الفكر ، أيا كانت ديانتـه وآراؤه . وكان من الطبيعى ان أول المبادرين بحمل معارفهم الى بغداد كانوا اولئك الذين لا يزالون يحافظون فى قرارة أنفسهم على الصورة الوثنية ، التى صبغتهـــا المسيحية بصبغتهـــا ، فكانوا على استعداد للتضحية بانفسهم فداء لامونيوس ساكاس وافلوطين وغيرهما من رجالات الافلاطونية المحدثة . . . وتحولت بغداد الى جمهورية لمختلف ميادين المعرفة والمهارة . وراح المأمــون يصغى بكل جوارحه لموسيقى التأويلات والمناقشات العلمية . ولم يكن لولاة الاقاليم والامصار الا ان يحذوا حذو الخليفـة ، فسيطر الشغف بالثقافة على علية القوم كلهم . وشرع الوزراء والامراء باستضافة العلماء الاجانب . . .» (١٠٢ ، ص ٦١–٦٢) .

وفى هذا الجو الروحى وجدت الفلسفة طريقها الى الثقافـــة العربية . وكان ذلك اول تعرف للعرب على أرسطو ، الذين تمكن أخيرا ، بما له من موسوعية ودقة ، من أسر خيالهم ، برغم كل جموحه وشرقيته (١٠٢ ، ص ٦١) .

على هذا النحو تضافرت عوامل متباينة فى مكان واحد وزمان واحد فاعطت تلك النتائج الباهرة التى «لعلّها من اوسع وأخصب المحاولات ، وعلى امتداد التاريخ البشرى كله ، لاستيعاب التركة العلمية والفلسفية الاجنبية» (١٢٩ ، ص ٢٦٦) .

وهكذا قدّر للفلسفة ان تبعث من جديد ، لتبدأ طورا جديدا فى حياتها . . .

الحقيقة للجميع

لماذا ارسطو ؟

ولكننا لم نجب بعد على السؤال ، الذى يطرح نفسه بنفسه : ما هو سر ذلك الاهتمـــام الكبير الذى اولاه العرب المسلمون للفلسفة اليونانية ؟

ثمة اجابات مختلفة ، يقدمها الباحثون على هذا السؤال . وهى تكاد تتفق فى تصوير الفلسفة علما ، حمله الى العرب تيار العلوم الاخرى الوافدة . فمؤرخ الفلسفة اللبنانى عمر فروخ يذهب الى ان العرب قد اخذوا ، قبل كل شيء ، بـ«العلوم العملية» ، كالرياضيات والفلك والطب . فكان العلمان الاولان يلزمانهم لتحديد مواعيد الصلاة والصوم والحج ، أما العلم الثالث فكانوا يحتاجونه للمحافظة على سلامة ابدانهم . وبعد استيعاب هذه العلوم التفت العرب الى الكتب الفلسفية لكى يستكملوا رسالتهم الثقافية (انظر : ١٦٠ ، ص ٢٧٣-٢٧٤) . وفى اطار هذا التوجه يأتى قول الباحث السوفييتى إ . م . فيلشتينسكى «ان المترجمين اعتنوا ، فى المقام الاول ، بالمؤلفات الخاصة بالتنجيم والصنعة (الكيمياء السحرية) والطب ، ذلك ان «أصحاب الطلبات» كانوا يطمعون فى الاعتماد على علم التنجيم للتنبؤ بالمستقبل ، وفى استخدام الصنعة للسيطرة على الطبيعة والبشر ، وفى الاستعانة بالطب لتامين الصحة ولاطالة العمر» (١٢٩ ، ص ٢٦٨) .

ولكن ليس من الصعب استكشاف المطاعن فى مثل هذه التفسيرات . فليس ثمة دلائل على ان المترجمين و«أصحاب الطلبات» كانوا يفضلون الاعمال غير الفلسفية . كما ويبدو لنا انه كان بوسع المتدينين المسلمين ان يحددوا اوقات الصلاة بدون الاستعانة بالتركة اليونانية ، وهو ما كانوا يفعلونه بنجاح خلال القرنين السالفين . وأخيرا ، فان الفلسفة التى اخذ بها العرب ، لم تكن - كما يلاحظ بحق مؤرخ الفلسفة الفرنسى جان جوليفيه - «علما ليس بذى بال ، مغمورا فى صندوق المعارف الموروثة عن الاغارقة . فقد كان موضوعها اصيلا وهاما ، وكان قوام نصوصها غاية فى الغنى» (١٧٦ ، ص ٤٠-٤١) .

أليس من الامور البالغة الدلالة ان من جاء الى المامون ، فى حلمه الشهير ، كان الفيلسوف أرسطو ، لا الفلكى بطليموس (حوالى ٩٠-حوالى ١٦٠) ، على الرغم من أنه فى اواخر القرن الثامن او فى اوائل القرن التاسع كان قد ترجم الى العربية مؤلفه

الرئيسى «المجسطى» . ولم يكن الطبيب جالينوس هو الذى زار المأمون فى حلمه . . .

ولكن مجرد طرح مسألة «العلوم العملية» بالارتباط مع قضية استيعاب التركة اليونانية ، بما فيها التراث الفلسفى ، يحفز على التفكير بما قد يكون لهذا التراث من منحى «عملى» . بعبارة اخرى : يمكن الافتراض ، وبكل ثقة ، انه كانت ثمة متطلبات ، لا تلبيها إلا الادبيات الفلسفية ، إلا التأملات والابحاث الفلسفية .

ويمكن تتبع هذا التوجه حتى لدى انصار نظرية «التيار الوافد» . فينوه البعض «بأن المؤلفات الخاصة بالموضوعات النظرية لم تكن تحظى بالاهتمام الا بمقدار ما كانت تلزم للاحتياجات العملية . فمن ذلك ان المناقشات الدينية بين الفرق والمذاهب الاسلامية نفسها ، وكذلك بين الاسلام والديانات الاخرى ، قد حفزت على ترجمة الاعمال الفلسفية والمنطقية ، التى كانت تعتبر اداة جبارة فى الصراع السياسى والدينى» (١٤٠ ، ص ٢٦٨) . ولكن تفسيرا كهذا لا يتفق مع شهادات مفكرى ذلك العصر . فابن خلدون يذهب ، على العكس ، الى ان ظهور «الفلسفة» بالذات ، وما كان له من أثر فى زعزعة اركان «الايمان الصحيح» ، هو الذى استدعى ضرورة التصدى لها بالاساليب الفلسفية والمنطقية ، وهو ما فعله الغزالى مثلا (١٠٥٨/٥٩–١١١١) (انظر : ٥٦ ، ص ٤٦٥) ، فكان ذلك وراء الاخذ بالطرق الفلسفية من قبل المدافعين عن الدين .

حول الموقف الفلسفى من الحياة

وفى ضوء هذا ينبغى الالتفات نحو استجلاء الاسس الاجتماعية والفردية للموقف «العملى» من الفلسفة .

لو كان بالامكان توزيع كافة الاعمال المترجمة تبعا للموضوعات ، واحصاء كمية النسخ المطلوبة من كل منها ، لكان بوسعنا تكوين تصور اوضح عن اولويات الاختيار والاذواق لدى قراء ذلك العصر . ولكننا سنصطدم على هذا الطريق بصعوبة

جدية ، الا وهى كون الكثير من المؤلفات المترجمة غير معروف لنا . ثم ان كمية كبيرة من المؤلفات لا تزال مخطوطة ، ناهيك عن فقدان الكثير منها .

بيد ان بالامكان التطرق الى مشكلة الاولويات من زاوية اخرى ، وذلك بتقصى الاتجاهات ذات الاهمية الاجتماعية فى نشاط الفلاسفة العرب المسلمين انفسهم .

فبين الدلائل ، التى تشير الى ان الفلسفة كانت تعمل لحل مسائل ذات اهمية عملية بالنسبة لرجال العصر الوسيط ، تاتى واحدة من رسائل يوسف بن اسحق الكندى (حوالى ٨٠٣-حوالى ٨٧٢) ، الذى يعتبر اول فلاسفة العرب . ونحن نقصد هنا رسالته «فى الحيلة لدفع الاحزان» . يعبر الكندى عن الوجهة الاساسية لرسالته بالقول : «ينبغى ان نحرص على ان نكون سعداء ، وان نحترس من ان نكون أشقياء» (٥٩ ، ص ٨) . وهنا يتحدث الكندى عن السعادة والشقاء على الارض ، لا فى السماء . وان نداء «فيلسوف العرب» هذا لجدير بالاهتمام ، فهو يساعد على الفهم الصحيح لظهور الفلسفة العربية-الاسلامية ولتطورها اللاحق .

ان رسالة الكندى اشبه بقائمة من النصائح التى تنفع فى علاج النفس من احزانها . وهى لا تهدف الى تحصيل اشياء خارجية عن الانسان ، وانما تتوجه نحو تغيير موقفه من الحياة ، وذلك وفقا للمبدأ العام التالى : «ينبغى اذا لم يكن ما نريد ان نريد ما يكون» (٥٩ ، ص ٩) .

وتتصدر النصائح مقدمة ، يلزم منها ان المكروه والمحبوب الحسى ليس شيئا لازما فى الطبع ، وانما ينشأ عن العادات وكثرة الاستعمال . فاللص يبتهج باعماله على الرغم مما فيها من المخاطر والعواقب . وذو الاخلاق الدنية يستوحش كل ما ينافيها . ولاعب القمار يضيع وقته هدرا ، ويغامر بكل ماله ، ولكنه ، مع ذلك ، مسرور بأمره ، ويرى ما خالف ذلك وحجبه عنه مصائب ونقصا . وهناك من يؤثر الملذات الحسية على كل ما عداها .

وإذا كان الموقف من الاشياء ينبع من العادة فان بالامكان

تعويد النفس على الامور الروحية . فيبدأ الانسان بالتعود على الامر الاصغر ، الذى لزومه سهل عليه ، ثم يترقى الى لزوم ما هو اكبر منه . وعلى هذا الطريق ينبغى ان يكون العقل هاديا ومرشدا .

اما النصائح («الادوية») ، التى يقترحها الكندى ، فهى التالية :

١ – ان يعتبر المرء الحزن ويقسمه الى نوعين : حزن ناشئ عن شيء يتوقف امره على ارادتنا ، وحزن ناشئ عن شيء يتوقف امره على ارادة الغير . فاذا كان الامر راجعا الينا ، فليس لنا ان نحزن لان بوسعنا الامتناع والزهد فى السبب المولد لهذا الحزن . وان كان راجعا الى الغير ، فاما أن نستطيع توقية ، او لا نستطيع . فاذا استطعنا ، فعلينا ان نحتمى منه ولا نحزن . واذا لم نستطع ، فليس لنا ان نحزن قبل ان يقع ، لانه قد يحدث الا يقع من فاعل سببه . أما اذا كان حزننا نابعا من أمر لم يصبنا بعد ، فنحن نجلب على انفسنا حزنا ، لا داعى له . ومن يحزن فانه يؤذى نفسه ، ومن يؤذى نفسه فانه يكون احمق ظالما . واذا وقع ما يدفع الى الحزن فعلينا ان نقصّر من مدة الحزن ما استطعنا .

٢ – وثانى الادوية ان نتذكر الامور المحزنة التى تعزينا عنها منذ وقت طويل ، والامور المحزنة التى عاناها الاخرون وتعزوا عنها ، فندرك ان الاحوال المحزنة كلها عابرة ، ستطويها يد النسيان .

٣ – وعلينا ان نتذكر ان الناس كلهم يعانون من فوت او فقدان هذا الشيء او ذاك ، وليس هناك بشر لم تلم به مصيبة . ومع ذلك يفرح الناس ويبتهجون . فالحزن وضع ، لا طبع . فانما يحزن الانسان الذى فقد شيئا ما ، ولا يحزن من لم يكن لديه ذلك الشيء .

٤ – ان الانسان ، الذى يريد الا يصاب بمصيبة ، هو اشبه بمن لا يريد ان يعيش . فالمصائب ترافق الحياة . والمسألة تقوم فى قبول الحياة ، بما يرافقها من مصائب ، أو رفض العيش البتة . وليس ثمة خيار ثالث . ومن يعول على خيار كهذا فانما يضاعف أحزانه ، لانه تعويل على المحال .

٥ – علينا الا ننسى ان كل ما نملكه مشترك لجميع الناس ، لسنا أحق به من غيرنا . واذا كان لاحد من الملك اكثر مما لدينا يجب الا نحسده على ذلك ، والا نحزن له . وأما الاشياء التي هي لنا ، وغير مشاركة لغيرنا ، فهي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية .

٦ – ينبغي ان نذكر اما ما لنا من الملك («القنية») المشترك هو لدينا بمثابة عارية ، اعارها الخالق – «مبدع القنية» . وللخالق ان يسترد هذا الملك متى شاء ، ليعطيه لانسان آخر . ولو لم يعطه لمن شاء ، لما وصل الينا ابدا . وعلينا ان نأخذ بالحسبان أن المعير لم يسترد الا اخسّ ما اعارنا ، فعلينا أن نسرّ بهذا غاية السرور ، لانه ترك لنا اشرف ما اعارنا ، الا وهو انفسنا .

٧ – وعلينا ان نفهم جيدا انه اذا كان ينبغي الحزن على المفقودات ، فواجب ان نحزن أبدا ، سواء اذا اقتنينا (لاننا سنحزن عند فقدانها) او لم نقتن (لاننا سنحزن لعدم تملكها) . واذا كان يلزم الحزن أبدا ، كان من الاحرى الا نحزن البتة . فعلينا ان نقلل من قنياتنا ، لنقلل من احزاننا ، ما دام فقدها يولّد الحزن .

٨ – علينا التبصر في حقيقة الاشياء ، فلا نكره ما ليس برديء ، ونكره الرديء حقا . فنحن نعتقد ، مثلا ، أنه لا شيء اسوأ من الموت . ولكن الموت ليس شرا ، وانما الشر هو الخوف من الموت ، لان الموت تمام لطبيعتنا ، فالانسان ، بالتعريف ، هو حيوان عاقل فان . فلو لم يكن موت ، لم يكن انسان ، لانه ان لم يمت خرج عن طبيعة الانسان .

٩ – ينبغي أن نتذكر ، في حال فقدنا لشيء ، ما بقي لنا من قنيات مادية وعقلية ، فمن شأن ذلك أن يعزينا عما فقدناه .

١٠ – واخيرا ، علينا ان نفهم ان كل مصيبة نعمة ، لانها تقلل من المصائب القادمة ، وما يرافقها من احزان .

ان من شأن هذه الوصايا العشر ، عند الكندي ، ان تدفع الاحزان عن الانسان . ولكن رسالة الكندي تعنينا من زاوية التاريخ للفلسفة . فهي تتناقض مع النظرة ، التي يرى اصحابها

فى «الفلسفة» عند العرب تكملة نظرية للديانة الاسلامية ، ذلك انها مشبعة بالروح اليونانية ، وخاصة فى العصور المتأخرة ، بحيث يشك بعض الباحثين فى صحة نسبها الى الكندى . ومن ذلك ما يذهب اليه ر . فالزر من ان الرسالة هى ترجمة عربية لمؤلف من وضع ثامسطيوس ، ضاع اصله اليونانى . ولكن هذا الراى لا يصمد للنقد (انظر : ١٣٩ ، ص ٧ – ٨) .

ثم ان رسالة الكندى تتمتع بأهمية خاصة من حيث انها ، ومنذ باكورة صيرورة الفلسفة العربية-الاسلامية ، ترسى بداية واحد من الاتجاهات ، ذات الاهمية الاجتماعية ، للتأملات والابحاث النظرية . فالسعادة هنا تطرح على انها غاية الحياة البشرية . ولكن بما انه لا دوام لشىء فى العالم المحسوس ، عالم الكون والفساد ، ينصحنا الكندى بنشدان السعادة فى عالم الثبات والديمومة ، فى «العالم المعقول» (او «عالم العقل» ، «العالم العقلى») (انظر : ٥٩ ، ص ٧) .

السعادة والسياسة
(عودة الى مسألة الموقف الفلسفى من الحياة)

ليس من النادر أن يصادف المرء آراء ، تذهب الى ان الفلسفة العربية-الاسلامية كانت بعيدة عن الواقع الاجتماعى-السياسى . فمن ذلك قول الباحث العراقى مدنى صالح ان الفلاسفة العرب ادركوا ان المسلمين ، خلفاء ورعية ، قانعون بما اعطتهم الشريعة الاسلامية ، ولذا تراجع هؤلاء الفلاسفة الى المواقع الانهزامية والفردية ، الى السلبية الصوفية وغير الاجتماعية ، البعيدة عن وظائف الفلسفة ، كما تصورها افلاطون ، الذى كان يرى أن على الفلسفة ان تقدم للمجتمع نظرية ، ترتقى به من الحالة القائمة الى الحالة المنشودة (انظر : ١٥٥ ، ص ٦٥) . ولكن الدارسين ، المتعمقين فى تحليل صيرورة الفلسفة العربية ومشكلاتها ، يميلون اكثر فأكثر نحو القول بأن القضايا الاجتماعية والسياسية شغلت مكانا بارزا فى اهتمامات الفلاسفة العرب . فمؤرخ الفلسفة

المغربى سيد بنسعيد يرى ان الفكر العربى-الاسلامى نما وترعرع فى احضان المناظرات والخلافات السياسية التى شهدتها الجماعة الاسلامية ، والتى ارتبطت بمشكلات السلطة وتنظيم الدولة ، ولذا كانت المسالة السياسية تشغل المقام الاول فى اهتمامات الفلاسفة العرب (انظر : ١٤٣ ، ص ٧) .

وفى الحقيقة ، لم يكن الفلاسفة العرب-المسلمون يعيشـــون منعزلين ، وانما كانوا فى قلب الحياة الاجتماعية العاصفة . فهم ، حتى وان لم يتقلدوا زمام السلطة مباشرة ، كانوا قريبين مــن ذوى السلطان ، وكانوا يرقبون السياسة والسياسيين ، فكان بوسعهم تكوين تصور ، دقيق بما فيه الكفاية ، عن مشكـلات المجتمع المعاصر لهم . فالكندى ، «فيلسوف العـــرب» الاول ، امضى جل حياته فى بلاط المأمون والمعتصم . وكان تلميذه احمد بن الطيب السرخسى (ت : ٨٩٦) مربى الخليفة المعتضد ، ومن ثم مستشاره المقرب . وكان الفارابى من المقربين الى بلاط سيف الدولة الحمدانى ، أمير حلب . واشتغل ابن سينا وزيرا ومستشارا للسلطانين البويهيين شمس الدولة وعلاء الدولة . وتقلد ابن باجه الوزارة فى غرناطة وسرقسطة . وكان ابن طفيل (حوالى ١١١٠ — ١١٨٤) كاتبا لعامل غرناطة ، ومن ثم طبيبــا ومستشارا للخليفة الموحدى ابو يعقوب يوسف . ثم خلفه فى هذا المنصب الفيلسوف ابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨) ، الــذى شغل ، فضلا عن ذلك ، منصب قاضى القضاة باشبيلية وقرطبة .

وكانت تصورات الفلاسفة العرب عن المجتمع والسياسة على قدر كاف من الموضوعية ، فلم تستطع الطبقة الحاكمة تمثلهم ، الامر الذى تدل عليه التقلبات الحادة فى احوالهم ، من وضــع القريب المحسود الى وضع الطريد المنبوذ . فقد ترتب على ابن سينا ، مثلا ، ان يمضى جزءا كبيرا من حياته متخفيا ، هربا من ملاحقات السلطان محمود الغزنوى ، ومن مطاردات جند شمس الدولة ، الذين كانوا يطالبون بقتله . وقضى ابن باجه مسموما ، كما يرجح الباحثون . وشُهّر بابن رشد ، واحرقت مؤلفاتـــه علنا ، وعانى مرارة المنفى (انظر : ١٣١ ، ص ٣٥) .

ثم ان المنطق الداخلي لمذاهب الفلاسفة العرب كان يقودهم الى التأمل في السياسة . وقد رأينا ان أول الفلاسفة العرب ، أعني الكندي ، يرى في تحصيل السعادة غاية الحياة البشرية . ولم يكن هذا رأيا عرضيا بالنسبة لرجالات الفلسفة العربية - الاسلامية . فالسعادة تشكل محور كافة تأملاتهم حول الانسان ، واحدى السمات المميزة للفلاسفة العرب عامة . ومن الدلائل ، التي تشير الى ذلك ، تأتي عناوين الكثير من اعمالهم : «السعادة» و«تحصيل السعادة» للفارابي ولابن سينا ايضا (نفس العنوانين) ، و«السعادة والاسعاد» لابي الحسن العامري ، تلميذ الفارابي .

ومن هذه الزاوية يسترعي الاهتمام ما يحكيه مفكر ، اشتهر بخصومته للفلاسفة ، هو أبو حامد الغزالي . فهو يذكر في كتابه «ميزان العمل» ان غرض الفلاسفة هو التنبيه على سبل تحصيل السعادة وانهم يرون في المعرفة الحقة والسيرة الصحيحة الطريق الموصل اليها (انظر : ١٠ ، ص ١٩٣ وما بعدها) .

فلماذا تحولت «السعادة» الى واحدة من المقولات الرئيسية للفلسفة العربية — الاسلامية ؟ يعود ذلك ، على الاغلب ، الى تأثير الفلسفة اليونانية * . وان من شأن الرجوع الى المصادر «المتوسطة» ، الى التلخيصات والشروح على المؤلفات اليونانية ، ان يوفر للباحث امكانية نادرة في معاينة «المخبر» الابداعي للفلاسفة العرب ، وخاصة في مرحلة صيرورة الفلسفة العربية — الاسلامية وتبلور مشكلاتها . وهنا سيرى ان السعادة قد صارت المقولة المحورية في هذه الفلسفة .

ها كم ، مثلا ، العرض الملخص لفلسفة افلاطون ، الذي يقدمه الفارابي في رسالة له بعنوان : «فلسفة افلاطون واجزاؤها ومراتب اجزائها من اولها الى آخرها» (انظر : ٨٧) .

فيم يقوم كمال الانسان ؟ في السعادة .

---

* وهنا نقصد الفلسفة اليونانية في الصورة التي عرفها عليها المسلمون ، لا كما نعرفها اليوم . ولذا فاننا لن نتحدث أدناه الا عن المؤلفات والافكار اليونانية ، التي نعرف ان المفكرين العرب كانوا على المام بها .

كيف تحصل السعادة ؟ بالعلم والسيرة .
ما هو ذلك العلم ؟ انه العلم بجوهر كل موجود من الموجودات .
ما هى تلك السيرة ؟ انها السيرة الفاضلة .
كيف يحصل ذلك العلم ؟ انه يحصل بالفحص ، وبقوة صناعية يكون بها ذلك الفحص ، وبالتعلم والتعليم .
اى صناعة تعطى ذلك العلم ؟ هل الصناعة القياسية الديانية ؟ لا ، ليست كافية . وهل هى صناعة علم اللسان ؟ لا ، وان كانت تمهد لذلك العلم . وهل هى صناعة الشعر ؟ لا ، فهى تبعد الانسان عن ذلك العلم . وهل هى صناعة الخطابة ؟ لا . وهل هى الصناعة السوفسطائية ؟ لا . وهل هى صناعة الجدليين ؟ لا ، فالجدل ضرورى فى كثير من الاشياء الموصلة الى ذلك العلم ، ولكنه غير كاف لتحصيله .

وعليه ، فان الصنائع المشهورة كلها ، من علمية ونظرية ، لا تعطى العلم المطلوب ، ولا السيرة المطلوبة . فهل توصل اليهما الصنائع العملية ، التى يجتمع فيها العلم والعمل ؟ لا ، فان قصد اصحابها لها ليس الكمال الاقصى ، ولكن نيل الامور النافعة والمربحة فقط .

ان الصناعة النظرية التى تعطى العلم الحق بالموجودات ، هى الفلسفة . والسياسة («الملكية» ، «المدينة») هى الصناعة العملية ، التى «تقوّم الافعال وتسدد الانفس نحو السعادة» . وهاتان الصناعتان يجب ان تجتمعا معا ، فالانسان الفيلسوف والانسان الملك شيء واحد . فالفلسفة والسياسة تعطيان ، باجتماعهما ، العلم المطلوب والسيرة المطلوبة .

ثم ان الفيلسوف الكامل والسياسى الكامل يجب الا يقيم سياسته على الاراء والسير التى يجدها عند الامم والمدن التى فى عصره ، ولا التى يجدها عند اسلافه ، الا بعد فحصها ، فعليه ان يلتمس بلوغ الاشياء الفاضلة حقا ، سواء كانت تلك هى آراء اهل مدينته وسيرهم ، او خلافها . وان الانسان ، اذا كان مشاركا لاهل الامم والمدن التى فى زمانه (والتى هى جاهلة عادة) انما تكون حياته ليست حياة انسان ، وانما حياة البهيمة .

وعليه ، ينبغى ان يكون هناك شكل من الاجتماع البشرى ، غير الاشكال القائمة . فالعدل ، المشهور والمستعمل فى المدن والامم الموجودة ، يتبين ، عند التحرى ، انه جور تام وشر فى غاية العظمة . وبما أنه لا خلاص من هذا الشر مادامت المدن على تلك الحال التى كانت عليها ، «ينبغى ان تنشأ مدينة أخرى غير تلك المدن ، يوجد فيها وفى امثالها العدل بالحقيقة والخيرات التى هى بالحقيقة ، خيرات كلها» (٨٧ ، ص ٢٣) . وتكون هذه المدينة مدينة لا يفوتها شيء مما ينال به اهلها السعادة الا وجد فيها . وفيها يكون الحكم («المهنة الملكية») بين الفلاسفة .

ومما يلفت النظر ان الفارابى يكاد يصور فلسفة افلاطون مذهبا اجتماعيا سياسيا فحسب . وجدير بالذكر ان الفارابى يتفق هنا مع رأى كبار مؤرخى الفلسفة المعاصرين ، الذين ينظرون الى الفلسفة الافلاطونية على انها اجتماعية-سياسية على الاغلب (انظر : ٩٩ ، ص ٦٦) . ومن هذه الزاوية كانت تؤوّل فلسفة أرسطو . فقد جاء فى رسالة للاسكندر الافروديسى ، ضاع اصلها اليونانى ولم يصلنا غير ترجمتها العربية - «مبادئ الكل على مذهب الحكيم ارسطوطاليس» ، ما يلى : «ان السعادة القصوى ، التى تحتوى الخير كله ، هى التعقل ، فالكمال الحق للناس انما هو فى التفلسف» (١٧١ ، ص ١٣٣) . لدينا هنا ثلاث موضوعات ، سيعنى بها ، على هذا النحو او ذاك ، كل الفلاسفة العرب المسلمين ، بدءا من الفارابى وانتهاء بابن رشد : اولا ، ان السعادة هى غاية الانسان وكماله الاعلى ؛ ثانيا ، هذه السعادة معنوية ، روحية ، سعادة النظر الفلسفى ، ثالثا ، ان السعادة هى فى الاجتماع ، والتفاعل ، فالافروديسى يتحدث عن «الناس» ، وليس عن الفرد . ومنذ الصفحات الاولى من كتاب ارسطو «الاخلاق النيقوماخية» ، الذى كان معروفا جيدا للمفكرين العرب منذ القرن التاسع ، وذلك من خلال ترجمة حنين بن اسحق (انظر : ٣) ، يطالعنا القول بأن الخير الاسمى ، أو السعادة انما يحصل فى العلم السياسى ، فى سياسة الدولة (انظر : ١٠٩٤ أ ٢٥ - ٣٠ ، ١٠٩٥ أ ١٥ - ٢٥) .

وبالاتفاق مع افلاطون وأرسطو راح الفلاسفة العرب ينظرون الى السعادة على انها نتيجة تضافر جهود الناس ، ولذا غـــدا البحث فيها منطلقا للفكر الاجتماعي-السياسي ، للتأملات النظرية في المجتمع والسلطة .

وتجدر الاشارة ، بهذا الصدد ، الى ان الاتجـــاه الاساسي للبحث عن السعادة البشرية كان قد رسم في التقاليد الفلسفية اليونانية . وهنا نؤكد ، مرة اخرى ، ان المقصود هو التقاليد اليونانية كما عرفها العرب وفهموها واستوعبوها . فكان ينظـــر الى السعادة على انها ارفع مراتب الكمال المتاحة للانســـان ، فالكامل والسعيد – والمفهومان مترادفان عند الفلاسفة – هـــو الانسان الذي يدرك حقيقة الوجود السرمدية . وبمشاركة الانسان بهذه المعرفة السرمدية تبلغ الخلود نفسه العاقلة («الناطقة») . ولكن اذا كان بعض الناس مؤهلين بالطبع للوصول الى الحقيقة بأنفسهم ، فان الاخرين بحاجة الى مرشد يدلهم عليها . ويتطلب هذا ، بطبيعة الحال ، اجتماع الناس ، وذلك ، على الاقـــــل ، كاجتماع المعلم والمتعلم . ولكن هذا الاجتماع ليس ائتلافـــا مؤقتا وعابرا ، يتوقف على وظيفة التعليم . هذا ناهيك عن أن المتعلم متعدد المناحي ، فهو يمثل ادوارا اجتماعية جديدة وجديدة في الدراما الابدية للحياة البشرية ، مما يدخل التعقيد والتنوع على هذه الرابطة ، البسيطة للوهلة الاولى . ولذا فأن التحصيل المشترك للحقيقة ، هذا الشرط الضروري لنيل السعادة ، لا يتم بطقس واحد والى الابد ، ولا عبر صيغة خالدة ، ولا عن طريق «الثقات» . ولذا فان الفلاسفة ، وعلى الرغم من اتفاقهم في الامور الاساسية ، يختلفون فيما بينهم في بحثهم عن تنظيـــم مثالي للمجتمع ، يضمن للناس السعادة المنشودة . . .

ولكننا هنا قد استبقنا سير الامور . فما يهمنا الان ، فـــي المقام الاول ، هو ان الفلسفة العربية-الاسلامية تمثل ، في أعين اصحابها ، فكرا اجتماعيا-سياسيا على الاغلب ، تأملا نظريا في الانسان وفي الظروف الاجتماعية المثالية لوجوده ولتحقيق ذاته .

وبين السمات المميزة للفلسفة العربية-الاسلامية تأتـــي

نزعتها العقلانية . وقد سبق لابن خلدون ان وصف العلوم الفلسفية بانها علوم عقلية ، بمعنى أنه «يمكن للانسان ان يقف عليها بطبيعة فكره ، ويهتدى بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وانحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب والخطأ فيها» (٥٦ ، ص ٤٣٥) .

ان المذهب الاصيل ، الذى وضعه الفارابى ، رائد الفلسفة الاجتماعية العربية-الاسلامية ، يتمثل ، كما تشير الباحثة السوفييتية غ . شايم مخامبيتوفا ، فى أنه «طوباوية اجتماعية ، تقوم على اولوية العقل ازاء لايمان» (١٣٤ ، ص ١٢٦) . ومن الاهمية بمكان ، لتبيان عقلانية النظرية الاجتماعية عند الفارابى ، الاشارة الى قوله بالطابع العقلانى للانسان وللاجتماع البشرى معه . فابو النصر يرى ان الانسان انما صار انسانا بفضل العقل (انظر : ٩٣ ، ص ٣٧) ، «وأن القوة الناطقة هى التى بها يحوز الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق» (٨٢ ، ص ٣٢ — ٣٣) . ومن جهة ، تمثل المدينة الفاضلة عند الفارابى اجتماعا لاناس ، يتمتعون بمعرفة دقيقة عن السعادة الحقة وسبل تحصيلها ، ويهتدون بهذه المعرفة فى اعمالهم وتصرفاتهم .

ويتجلى الجانب الآخر لعقلانية المذهب الفارابى فى انه بمثابة ضمانة للتدبير الصائب للمدينة الفاضلة يأتى التأثير الذى يمارسه على المدينة نفسها وعلى اجزائها «العقل الفعال» الكونى ، الذى يبدو وكأنه يساعد فى صيرورة العقل البشرى ، فى انتقاله من الامكان («القوة») الى الفعل ، كما ويساهم باستمرار فى توجيه اهالى المدينة ، وذلك عبر اتصال رئيس هذه المدينة المثلى به (انظر : ٩٠ ، ص ٩٧ ، ٨٢ ، ص ٣١ — ٣٧) .

ان المدينة الفاضلة الفارابية تقوم على مبادئ عقلية عامة ، تحتكم الكون والجسم البشرى والنفس . وفى هذا تتجلى واحدة من السمات المميزة للنظرة العقلانية الى المشكلات الاجتماعية-السياسية لدى الفارابى ولمن جاء بعده من رجالات الفلسفة العربية-الاسلامية ، الذين مارس عليهم بالغ التأثير .

ان التصور حول وحدة الكون ، وهو التصور الذى جاء بدوره من الفكر اليونانى ، قد تجسد على الصعيد الفلسفى-الانطولوجى ، كما هو معروف ، فى الاخذ بمذهب وحدة الوجود . ولكن فكـرة الوحدة الكونيـــة انعكست فى صورة اخـــرى ، حيث تركت بصماتها الجلية على آراء الفلاسفـــة الاجتماعية والسياسية . ونحن نقصد هنا موديل التناسق الكونى ، الذى تخضع لــــه المجتمعات البشرية .

وقد تجلت فكرة وحدة الكون والمجتمع هذه فى صور متباينة . فاذا اخذنا واحدا من النصوص الفلسفية الباكرة باللغة العربية ، الا وهو «الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» المنسوب الى افلوطرخس والذى ترجمه قسطا بن لوقا فى القرن التاســـع ، يمكن الوقوف على «تدبير العالم بالسياسة» كجزء عضوى مـن تسيير الاله لشئون الكون (انظر : ٧٦ ، ص ١٢٦ ، ١٥٢) .

اما الفارابى فيطور فى مؤلفاته فكرة وحدة بنية الجسم البشرى والمجتمع («المدينة») والكون ، وهى الفكرة التى تشكل المبدأ الاساسى لكافة آرائه الاجتماعية-السياسية .

وأخذ اخوان الصفا (القـرن العاشر) بنفس هذا المبـــدأ ، فصوروا الانسان على هيئة «عالم صغير» ، وربطوا بين التحولات السياسية والادوار الكونية .

وفى كتاب ابن رشد «ما بعد الطبيعة» تفسر وحدة العالم عبر وحدة المجتمع الكامل المثالى . فهو يرى أن حال العالم هو حال مدينة الاخيار ، ففيه رئاسات كثيرة ، ولكنها تنتهى كلها الـــى رئاسة واحدة ، وتبتغى غاية واحدة (انظر : ٣٥ ، ص ١٤٧) .

ان المطابقة بين العالم والمدينة ليست صورة مجازيـــة أو استعارة بلاغية ، وانما تشكل الاساس العميق لكافة محاكمـات الفلاسفة العرب . ولذا تبدو «الفلسفة العملية» فى مؤلفاتهم اقرب الى السوسيولوجيا ، التى تعتبر ان تحصيل السعادة ، كهدف للوجود البشرى ، متعذر الا فى حال تحقق مبادئ التناسق الكونى فى المجتمعات البشرية . وعلى هذه الارضية ظهرت موديلات «المدينة الفاضلة» لدى الفارابى و«المدينة الروحانية» لدى اخوان

الصفا و«المدينة العادلة» لدى ابن سينا و«المدينة الكاملة» لدى ابن باجة و«المدينة الفاضلة» لدى ابن رشد .

بعبارة اخرى : ان المذاهب الاجتماعية-السياسية للفلاسفة العرب تتصور المجتمع فى اطار رؤية شاملة للكون بأسره . فلم يكن بالامكان رسم موديل لمجتمع متناسق الا عبر معرفة تناسق العالم واجزائه المفردة . فكان الفلاسفة يهتمون بكل العلوم التى تدرس العالم . وكان من الطبيعى ان هذا التوجه قد اسبغ على الفلسفة العربية-الاسلامية سمة مميزة اخرى ، هى نزعتها الموسوعية .

ان عقلانية الفلسفة فى ظروف ذلك العصر التاريخية والثقافية الملموسة قد رفعتها الى مرتبة عليا من النزعة الانسانية . فيما ان الناس عاقلون كلهم ، فان بامكانهم جميعا المشاركة فى تحصيل السعادة ونيلها . ومن خلال التعاون والتفاهم يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية ، المؤلفة للمجتمع المثالى الكامل ، تحصيل السعادة . ذلك هو المثال الانسانى لدى كافة الفلاسفة العرب-الاسلاميين .

الفارابى : تحصيل السعادة فى المدينة الفاضلة

«يحكى عن بعض الزهاد المتقشفين أنه كان ممن عرف بالصلاح والسداد والزهد والعبادة ، وشهر عند الناس بذلك ، فلحقه خوف من جهة السلطان الجائر ، واراد المهرب من مدينته تلك . فخرج أمر ذلك السلطان بطلبه واخذه حيثما وُجِد ، ولم يمكنه الخروج من باب من ابواب المدينة . وخشى على نفسه الوقوع فى يد أصحاب السلطان فعمد الى لباس من لباس أهل البطالة فلبسه ، وأخذ بيده طنبورا ، وتساكر فى اول الليل ، وجاء الى باب المدينة يغنّى على طنبوره ذلك . فقال له البوّاب : «من أنت ؟» ، فقال له مستهزئا : «أنا فلان الزاهد» . فظنّ البواب أنه سخر منه ، فلم يتعرض له . فنجا ، ولم يكذب فى قوله . . .

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن افلاطون الحكيم لم تكن تسمح نفسه باظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلك طريق الرمز والالغاز والتعمية والتصعيب ، لئلا يقع العلم الى غير اهله فيتبدل ، والى من لا يعرف قدره ، أو يستعمل فى غير موضعه . وذلك منه صواب» .

الفارابى . تلخيص نواميس افلاطون (٨٦ ، ص ٣٥ — ٣٦) .

اصول نظرية السعادة

«المعلم الثانى» والفكر اليونانى
(افلاطون)

تأثر الفارابى ، فى آرائه الاجتماعية والسياسية ، بفلسفة افلاطون فى المقام الاول . وقد رأينا اعلاه انه صاغ فى رسالته «فلسفة افلاطون واجزاؤها . . .» فكرة كون المدينة الفاضلة ضرورية لتحصيل السعادة البشرية . اما العمل الثانى ، الذى يتوقف فيه الفارابى مفصلا عند تصورات افلاطون الاجتماعية ، فهو «تلخيص نواميس افلاطون» (انظر : ٨٦) .

لا يعطى الفارابى فى رسالته هذه تعريفا للناموس ، ولكنه يتبين من مضمونها ان الناموس هو ، فى المقام الاول ، نمط معين من حياة الناس ، يضمن «الخير والسعادة» (٨٦ ، ص ٤٦) ، اللذين يكونان للناس الافاضل . ولكن الناس الافاضل السعداء لا يحتاجون فى الحقيقة الى ناموس . «فمتى كانوا اخيارا افاضل فلا حاجة بهم الى السنن والنواميس البتة ، ويكونون سعداء جدا» (٨٦ ، ص ٨١) . ولذا يصعب ، على ما يبدو ، تعريف الناموس الا من خلال نتائج تجسده فى الحياة . ويسوق الفارابى امثلة جد مختلفة من النواميس (التى ترادف عنده «السنن») ، بحيث يأتى بينها الصيد ، والاجتماع على الطعام ، وامور الحرب ، والاعياد ، والموسيقى ، والرقص .

انها افعال متنوعة ومتباينة . ويجب ان تكون كذلك ، لان الناس مختلفو الطبائع : «فان لكل طائفة ولكل جيل من الاجيال ولكل اهل بقعة طباعا خلاف طباع الآخر الباقية» (٨٦ ، ص ٤٦) .

ومن هنا تلزم منطقيا نسبية النواميس . وبالفعل ، «فالناموس انما يكون بحسب ما يوجبه الحال» (٨٦ ، ص ٥٠) . «وتبين ايضا ان الحكم الواحد بعينه ليس واجبا على جميع الناس التمسك به ، بل لكل طائفة احكام لا تجب على غيرهم» (٨٦ ، ص ٤٨) . ان القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير ، اما ما يتغير فهو النواميس

الجزئية التى تتوقف على ظروف المكـــان والزمان . فان تعدد النواميس لا يجعلها غير نافذة المفعول .

واذا كان الامر هكذا فان النواميس تتصف - فضلا عـــن تباينها وتنوعها - بكونها متغيرة ايضا : «ان وضع النواميس ودروسها وتجديدها ليس هذا شيئا محدثا فـــى هذا الزمان ، لكنه شيء قد كان فى الازمان القديمة ، وسيكون فيما يأتـــى منها» (٨٦ ، ص ٥١) . فيندرس الناموس القائم بمرور الزمن ، وبنتيجة الحوادث العامة التى تحدث فى العالم ، مثل الطوفانات والامراض الوبئة المفنية للناس .

وعليه ، فان النواميس متنوعة ومتغيرة ، ومن هنا تأتـــى نسبيتها . ولكن الناموس مطلق من حيث غايته ، الا وهى خير الناس وسعادتهم .

ولكن من اين يأتى الناموس ؟ انه يكـــون من وضع مشرّع ما ، «واضع النواميس» . واول المشرعين كان زيوس (زاوش) ، الذى تصفه الرسالة بانه «ابو البشر» . اما تعدد النواميس فيعود الى تعدد واضعيها . ولا يذكر الفارابى بين واضعى النواميس ، فضلا عن زيوس ، الا ابولون (انظـر : ٨٦ ، ص ٣٧ ، ٤٠) . ويبدو انه لا يمكن ان يتطلـــع الى دور المشرع الا الافاضل ، الذين يتوخون الخير العام والسعادة الشاملة ، وذلك خلافـــا للمتشبهين باصحـــاب النواميس ، الذين يضعون النواميس «ليبلغوا بذلك مقاصدهم الرديئة» (٨٦ ، ص ٣٩) . ان واضعى النواميس هم البشر ، ولكن «ليس كل مـــن يروم كذلك» . فالمشرع الحق هو «من خلقه اللـــه وهيأه لوضع النواميس» (٨٦ ، ص ٤٢) . وينبغى على واضع النواميس ان يؤثر عـــلى طباع الناس ، فيرسم لهم الاخلاق والافعال . و«تقويم» الطبائع يؤدى الى «تقويم» الاخلاق والسير . واساس الطبيعة البشرية هو اللذة والاذى ، فعليهما يجـــب ان يستند «تقويم» الناس . وينبغى على واضع النواميس ان يعمل بها اولا ، لكى يأمر بهـــا من ثم . ولكنه يجب ان يختلف عن سائر الناس . فواضـــع النواميس ، متى كان جاهلا مثل القوم ، فانه لا يمكنه وضع

الناموس الذى ينفعهم ، وذلك مثل رئيس السكارى ، ان كان سكران مثلهم ، فان تدبيره لا يقع موقع الصواب .

وبتبدل النواميس يتبدل واضعوها ، الذين يخلفون لمن بعدهم «تذاكير» ، يرجع الناس اليها ، ولكن هذه التذاكير يصيبها القدم بمرور الزمن (انظر : ٨٦ ، ص ٧٢-٧٤) .

وينبغى ان يكون واضع النواميس واحدا ، «متفردا بالرئاسة» . ولكن هذا لا يستثنى وجود رؤساء آخرين ، اقل رتبة . بيد ان هذه الفكرة الواضحة تعانى فى النص من بعض الغموض ، وذلك بسبب تعدد المصطلحات التى يستخدمها الفارابى ، فضلا عن «واضع النواميس» : «الحاكم» ، «الرئيس» ، «السائس» . فالمفاهيم الثلاثة الاخيرة مرادفة الى حد كبير ، لمفهوم «واضع النواميس» ، اذ انه يقوم بوظائف الرئاسة التى تعبر عنها تلك المفاهيم . بيد ان تفرد واضع النواميس لا يعنى ، كما يؤكد الفارابى مرة اخرى ، نفى تعدد الحكام والرؤساء ، الذين يكونون بمثابة «الخدام» لواضع النواميس ، ويكونون متفاوتين فى الرتبة (انظر : ٨٦ ، ص ٦٠ ، ٦٧) .

ويؤدى تجسد الناموس فى الحياة الى ظهور «المدينة الفاضلة» ، التى هى «المدينة على الحقيقة» . غير ان هذه المدينة «ليست هى الموضع الذى يسمّى مدينة او مجمع الناس ، ولكن لها شروط : منها ان يكون اهلها قابلين لسنن السياسات وان يوجد لها مدبّر الهى (اى عارف بالامور «الالهية» ، بمعنى الميتافيزيقية ، الفلسفية . - **المؤلف**) ، وان يظهر فى اهلها من الاخلاق والعادات ما يحمد ويمدح ، وان يكون مكانها ملائما طبيعيا بحيث يمكن ان تجلب اليها الميرة التى يحتاج اليها اهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه» . انها المدينة ، التى يعمها «الخير والسعادة» (٨٦ ، ص ٥٧) ، اللذان يحصلان بتوفر تلك الشروط الروحية والمادية الاساسية .

والمدينة الفاضلة على مراتب . ففيها رؤساء ومرؤوسون ، ملوك وعوام . ويشترط فى الرؤساء ان يتمتعوا بجملة من الصفات ، يذكر الفارابى منها تمام البدن وسلامة النفس ،

وينوه بالمنفعة الكبيرة للباب الموافق لذلـــك من «نواميس» افلاطون .

ورؤساء المدينة انفسهم على مراتب ، ويتوزعون حسب الاختصاصات . فمنهم «مدبر المدينة» ، والوزراء ، و«اهل التجارب» و«اصحاب الرأى والتدبير» و«سوّاس البحر» و«رؤساء البر» . والتخصص ضرورى ، ذلك «ان السائس والمدبر الواحد لا يعرف رسوم هذه الاقاليم كلهـا وقوانينها وعاداتها» (٨٦ ، ص ٧٨) . فعلى واضـع النواميس ان يعلّم الحكام والرؤساء كيفية تدبير كل جماعة ، وكل واحد من الناس .

ولا يقدم الفارابى وصفا كاملا لتركيب الرعية وقوامها ، وان كان يتحدث عن «اجزاء» المدينة و«اصنافها» . وفى ضوء اشاراته المتفرقة يمكن القول ان تقسيم اهالى المدينة يجرى عنده وفقـا لمعايير مختلفة : من زاوية العمر — اطفال ، شبان ، كهول ؛ ومن زاوية الملكية — اغنياء ، فقراء ؛ ومـن زاوية الاخلاق — افاضل ، اراذل(انظر : ٨٦ ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٩) . ومن زاوية الفطنة — اذكياء ، اغبياء ؛ ومن زاوية الوضع — احرار ، عبيد . كما ويتوزع السكان وفقا لوظائفهم . فهناك «اصحاب الحروب» ، والحفظة والحراس ، والخدم . ويصعب احيانا الوقوف على معيار التقسيم الذى يأخذ به الفارابى ، وذلك عندما يتحدث ، مثلا ، عن «الفعلة» و«الصناع» و«اصحـاب الزرع» و«سكان الاطراف» (٨٦ ، ص ٧٨) . وهو يأتى احيانا على ذكر فئات صغيرة ، مثل «ذابحى القرابين» و«اهل الصناعات التى يحتاج اليها لزينـة الاعياد» (انظر : ٨٦ ، ص ٧٦) .

وفى المدينة الفاضلة يلتزم كـل بما يحترفه من المهـن والصناعات . «فمن الواجب ان يستعمـل بكل واحدة منها من يليق بتلك الصناعة من اهل المدينة» (٨٦ ، ص ٧٩) . وينبغى على مدبر المدينة ان يمنع الانتقال من صناعة الى اخرى من غير مبرر قوى ، حتى ويعاقب ، عند الضرورة ، مـن يقوم بذلك . وفى هذا التوزع الطوائفـى لاهالى المدينة بالذات تتمثـل المساواة ، التى تولّد المحبة والصداقة . فالمساواة كما يحكى

الفارابى ناقلا رأى افلاطون ، ليست فى جعل العبيد والاخساء فى رتبة الاحرار والافاضل ، بل «هى فى ان ينزّل كل منهمـــا المنزلة التى يستحقها» (٨٦ ، ص ٦٩) .

ان مهمة الحكام ، فى عملهم لتطبيـــق الناموس ، هو اسعاد الرعية . فيجب عليهم ان يلموا بكل امــــور الاهالى ، بحيث لا يغيب شىء عنهم . اما صيغ مخاطبة الرعية والتأثير عليها فينبغى ان تكون قريبة من المدارك ومما يطاق ، «فانه ربما صعب على الناس فهم الشىء او عجزوا عن العمل به ، فتصير صعوبة داعية لهم الى رفضه وباعثة لهم على تركه واطراحه» (٨٦ ، ص ٤٧) . فعلى الرئيس ان يكون كالطبيب الحاذق الرفيق ، الذى يقدم الى المريض ما ينفعه من الادوية فى اغذيته المألوفة المشتهاة . ان المحبة والرفق والتشجيع يجب ان تكون هى الادوات الرئيسيـة فى التعامل مع الرعية . ويؤدى استعمالها الى الخضوع الطوعى ، الذى هو خير من الانقياد القسرى . والطوعية تميز حالة الانسان الحر ، اما العمل بناء على الاوامر فتلـــك قسمة العبيد (انظر : ٨٦ ، ص ٥٧ ، ٦٩ ، ٨٠) .

ولكن المحبة والرفق والتشجيع من طرف الحاكم ، والانقياد الطوعى من طرف الرعية ، لا تكفى لتدبير المدينة . فينبغـــى ايضا استعمال القهر والتغلب ، وذلك بهدفيـــــن ، الاول — «تنظيف المدينة من الاشرار» ، الذيـــــن دأبهم وشأنهم عناد الرؤساء ، والثانى — ليكون ذلك عبرة وعظة للاخيار ، فيقبلون النواميس والسنن بسهولة وهشاشة . وهنا قد يضطر الرئيس حتى الى الاستعانة باهالى المدن الاخرى على اهل مدينته (انظر : ٨٦ ، ص ٦٤ ، ٦٧) .

وعليه ، فيمكن السوق الى السعادة عبــــر القهر . ويعود الفارابى الى هذا الموضوع بمناسبة طرحه لمسألة العلاقة بيـن الهدف الجميل والوسائـــل القبيحة (كالقتل والضرب والغرامة) ، التى «لعلها فى انفسها لا تكون جميلة» (٨٦ ، ص ٨١) .

ومن هنا يأتى ازدواج موقف الفارابى من العنف . فالمشرع قد يحتاج اليه اذا كان اهالى المدينـــة ليسوا «اخيارا جيدى

الطبع» ، وذلك لتطويعهم لما فيه خيرهم . وعندئذ يكون العنف «محمودا» ، و«مرضيا جدا» . ولكن العنف مذموم عندما لا يتوخى غاية فاضلة . بيد ان العنف ، بحد ذاته ، فعّال ، فبواسطته يمكن «تقويم» الاهالى باسرع مدة . ولكن فعاليته هذه ليست مطلقة : كما ان التغلب للعبيد والاشرار والقهر لهم انما هو فى غاية الجودة ، فان التغلب والقهر للاحرار والافاضل هو فى غاية الرداءة (انظر : ٨٦ ، ص ٥٨) . وهكذا تبقى مسألة الغاية والوسيلة مفتوحة للنقاش . . .

واخيرا ينظر الفارابى فى مختلف المسائل الخاصة بتنظيم المدينة : تخطيطها ، والعناية بأمر المياه ومجاريها ، وانشاء المستودعات والمعابد ، ووضع المكاييل والموازين ، ورسم الفروض كالزكوات والخراجات والجزية ، وتنظيم القضاء ، وامر الجرائم والعقوبات ، وترتيب الاعياد ، وتشجيع التجارة ، وضبط تداول النقود .

لقد توقفنا اعلاه عند مؤلفين للفارابى ، تبرز فيهما ، وبكل وضوح ، الخطوط الرئيسية والاساسية لتاثير الافكار الاجتماعية-السياسية الافلاطونية عليه . ولكن ثمة سؤالا ، يبقى بدون جواب كاف : ما هو مدى تاثر ابى النصر بكتاب افلاطون «السياسة» (المعروف بـ«الجمهورية») ؟ ان كل الباحثين ، الذين درسوا فكر الفارابى ، يصبون اهتمامهم فى اتجاه رصد نقاط التشابه والاختلاف بين مؤلف افلاطون هذا وبين كتاب الفارابى «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

لا شك فى ان الفارابى كان على معرفة بـ«سياسة» افلاطون ، المكرسة ، كما يقول ، للمدينة التى يترأسها فيلسوف ، والتى فيها «العدل بالحقيقة والخيرات بالحقيقة» ، وفيها كل ما هو ضرورى لتحصيل الانسان للسعادة (انظر : ٨٧ ، ص٢٣-٢٤) . ولكن ما هو مدى عمق معرفة الفارابى بهذا المؤلف ؟ هل تعرف عليه من خلال تلخيص حنين بن اسحق الذى يذكره ابن النديم، ام من خلال شرح ثاون (القرن الثانى للميلاد) ؟ ثمة باحثون يرجحون الاحتمال الثانى ، بينهم عبد الرحمن بدوى

(انظر : ١٤١ ، ص ٢٩–٣٠) ، الذى يذهب الى ان الفارابى في كتابه «فلسفة افلاطون واجزاؤها . . .» ، حيث يبسط مضمون «سياسة» افلاطون ، قد استقى من كتــــاب ثاون «مراتب قراءة كتب فلاطن (اى افلاطون . – **المؤلف**) واسماء مـــــا صنفّه» ، وهو كتاب مفقود اصله اليونانى . وممـــا يرّجح هذا الافتراض اولا ، التطابق الكبير فـــــى عنوانى مؤلفى الفارابى وثاون ، وثانيا ، ان مضمون مؤلف الفارابى يتوافـــــق مع المبدأ الذى يعتمده ثاون فى مؤلفه وثبته فى عنوانه : فالفارابى يتتبع ترتيب وترابط كتب افلاطون ، موليا اهتماما خاصا لتسمياتها . ومـن شأن هذا ان يفسّر جزئيا حقيقة اننـــــا لا نجد لدى ابى النصر ذكرا لافكار افلاطونية ، كان ينبغى لها ان تلفت انتباهه . ومن ذلك انه لا يتطرق ابدا الى مشكلـــــة مشاعية النساء والاطفال والاملاك (انظر : ١٦٠ ، ص ٦١–٦٢) .

بيد ان ما يعنينا هنا هـــو الاستنتاج التالى . فان مؤلفات افلاطون ، فى الصورة التى كانت معروفة عليها للفارابى ، قد زودته سواء بالفكرة العامة او ببعض تفاصيل المدينة الفاضلة ، التى يضمن قيامها السعادة الشاملة .

«المعلم الثانى» والفكر اليونانى
(ارسطو وغيره)

لقد منحت الفلسفة اليونانية الفارابى الايمان بوحدة الكون . ثم ان الاهتمام بالانسان وسعادته فى المدينة الفاضلة كان لا بد ان يؤدى به الى ضرورة تقصى الوجود كله كتمهيد لمبحـــــث السعادة . فهو يذهب ، فى رسالته «فلسفـة ارسطوطاليس» ، الى ان الانسان جزء من الكـــون . واذا كنا نريد ان نقف على غايته فى العالم وسبل تحصيل هذه الغاية ، سيكون علينــــا الوقوف على غاية العالم وبنيتـــــه . بعبارة اخرى : ان الالمام بالانسان وبالكمال الانسانى يتطلب الالمام بالكون واجزائـــه (انظر : ٩٤ ،ص ٢٢٩) .

ومن هذه الرؤية ينبع الايمان بوحـــدة المعرفة البشرية ، بتكامل جهود مختلف المفكرين . ومن المعروف ان ابا النصر عمل للتوفيق بين مذهبى افلاطون وارسطو فى مؤلفه الشهير «الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالهى وارسطـو» (انظر : ٨١) . ويذهب الرأى الشائع فـــى الدراسات الاسلامية الى ان اعتقاد الفارابى الخاطئ بصحة نسب «اثولوجيا» الى ارسطو قد لعـــب دورا حاسما فى ايمانه بوحدة هذين المفكرين . ولكننا نوهنـــا اعلاه بان كتاب «الجمع . . .» قد وضع ، فى معظمه ، استنادا الى مؤلفات منحولة .

ولكن للمشكلة جانبا آخر . وبادئ ذى بدء ينبغى التنويـــه بان الفارابى ، كما يتضح حتى من تسمية الرسالة ، لا يتحدث عن «وحدة» مذهبى الفيلسوفين ، وانما عـــن «الجمع» بينهما . فان التوجه الاساسى للرسالة يتمثل بالذات فى ان بالامكان الجمع بين المذهبين ، حتى ومن الضرورى الجمع بينهما ، وذلك لرسم لوحة موحدة للعالم . فغـــرض الحكيمين ، افلاطون وارسطو ، واحد ، كما يقول الفارابى فى رسالة «تحصيل السعادة» (انظر : ٨٥ ، ص ٣٤٩) . ثـــم ان النزوع للنظر الى آراء الفلاسفـــة المختلفين على انها مكملة بعضها للاخر يتجلى ايضا فى مؤلـــف الفارابى «رسالة فى اعضاء الانسان» ، حيث يعمل للجمع بيـــن تصورات ارسطو وتصورات جالينوس حـــول بنية الانسان ، وكذلك بين آراء جالينوس وآراء ابقراط .

بيد ان المثال الاخير ليس الا تجليا للنزعة العامة . فالتوجه الرئيسى كان يقوم فى النظر الى كبـــار الفلاسفة اليونانيين على انهم مكملون احدهم للاخر . واذا كان افلاطون ، عند الفارابى ، قد «دوّن السياسات وهذّبها ، وبيّن السيرة العادلـة والعشرة الانسية المدنية» (٨١ ، ص ٤٨) . فان ارسطـو ، عنده ، يقدم ما هو بمثابة التمهيد الميتافيزيقى الفلسفـــى لـ«العلم المدنى» . (وهنا ينبغى الاخذ بالحسبان ان مذهـــب ارسطو ، كما تصوره الفارابى ، كان مصطبغا بالافلاطونية المحدثة) . وعليه فيمكن النظر الى آراء هذين الفيلسوفين عن المجتمع المدنى على انهـــا

علمان متكاملان ، احدهما عملي والاخر نظري . اما العلوم الباقية فهي تكملة لهذين العلمين وشرح لهمـــــا . ومن شأن «العلم المدني» ان يعطي مبادئ ، تفسر القضايا الميتافيزيقية . امـــــا العلوم ، مثل علم الاعضاء وغيره ، فتساعد في فهم كيفية تشكل ليس فقط المدينة ، بل والكون كله . . .

كان الفارابـــــي باجماع الباحثين ، اول الفلاسفـة العربـ الاسلاميين الذين وضعوا مذهبا اجتماعيا-سياسيا اصيلا . وممـا يدل على ذلـــك عرضه ونقده لعدد مـــن المذاهب حول الحياة الاجتماعية ، حول ارتباط الناس فيما بينهم (انظـر : ٨١ ، ص ١٥٣-١٥٦) .

فهناك ، اولا ، «مذهب التنافر» . ويرى اصحابه «انه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة ، وانه ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان ، وان ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا يأتلفان الا عند الحاجة» .

ويتصل بذلك ما يراه آخرون مـــن ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون ، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه ، فقالوا بالاجتماع .

والاجتماع ، في الحالتين كلتيهما ، يقـــــوم على «القهر» . ويرفض الفارابي «مذهب القهر» هذا ، الذي يذهب الى انـــــه طالما يحتـــــاج الانسان الى موازرين فانـــــه «يقهر قوما ، فيستعبدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم ايضا» . ويتسع نطاق القهر هذا اتساع الدوائر على سطح ماء القـى فيه بحجر ، فيشمل الاستعباد فئات جديدة وجديدة ، يصيّرهم القاهر آلات ، و«يستعملهم فيما فيه هواه» . وعليـــــه ، فتبعا لهذا المذهب ، يكون الاجتماع ارتباطا بين قاهر ومقهور .

والمذهب الثاني هو ما يمكن تسميته بمذهب «النســــــب المشترك» . فتبعا له ، يكون ارتباط الناس وتحابهم والتلافهـم نتيجة «الاشتراك في الولادة من والد واحد» . وبالاتفاق مـــــع ذلك ، يكون الائتلاف والتنافر تبعا لدرجة قرب الآباء وبعدهم . فكلما كانت القرابة اخص كانت الرابطة اقوى ، وبالعكس . ولكن

حتى المتباعدين فى النسب يتآزرون عند الضرورة ، كما لدفع شر يدهمهم ، ولا يستطيعون دفعه الا باجتماع جماعات كثيرة . ومن الوان هذا المذهب يأتى القول بان الارتباط هو بالتزاوج (التصاهر) بين جماعتين مختلفتين .

وعلى النقيض من المذهب الاول ، «مذهب التنافر» ، يرى انصار «مذهب التحاب» ان ارتباط الناس هو «بالايمان والتحالف والتعاهد» ، «فتكون ايديهم واحدة» فى ان يغلبوا غيرهم وفى ان يدافعوا عن انفسهم .

وهناك قوم ، يرون ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك فى اللغة واللسان ، وان تباين الامم يكون بتباين هذه الثلاث .

وثمة من يذهب الى ان الارتباط هو بالاشتراك فى المنزل ، فالمساكن ، فالسكة ، فالمحلة ، فالمدينة ، فالصقع الذى فيه المدينة .

ومن دواعى الأسف ان الفارابى لا يأتى على ذكر اصحاب المذاهب التى يرفضها . ولكن مقارنتها بالفكر الاجتماعى والسياسى اليونانى تبين عن وجود الكثير من الشبه بين الاراء المذكورة وبين افكار مختلف الفلاسفة اليونانيين . فالسفسطائى افرازيماخوس (النصف الثانى من القرن الخامس — اوائل القرن الرابع ق. م.) يرى ان السلطة فى الدولة تقام لما فيه مصلحة الاقوى . ويذهب السفسطائى انتيفونتوس (النصف الثانى من القرن الخامس ق. م.) الى ان القوانين والتشريعات تكون نتيجة التعاقد بين الناس . ويؤكد السفسطائى هيبياس (النصف الثانى من القرن الخامس ق. م.) ان الناس من طبيعة واحدة . اما بخصوص المصدر الذى استقى منه الفارابى معلوماته عن هذه المذاهب ، وكذلك وصفه لها — غير المبرر احيانا ! — بانها «آراء اهل المدن الضالة» ، فتجدر الاشارة الى ان افلاطون يعرض لهذه المذاهب وينتقدها فى محاوراته (انظر ، مثلا : بروتاغوراس ، ٣٣٧ د ، السياسة ، ٣٣٨ ج ، وغيرهما) .

وثمة مناهل اخرى ، استقى منها الفارابى آراءه الاجتماعية ،

ولكنها غير مدروسة كفاية . فمن ذلك ما يشير اليه الباحثون من تأثره بالرواقية . وهنا يمكن التنويه بالتشابه بين فكرة اخريسيبوس عن فناء انفس الاشرار بموت ابدانهم وبين قول الفارابى بتحلل انفس سكان المدن الجاهلة بعد موتهم .

كما وينبغى مزيد من التقصى لمسألة امكانية القرابة الفكرية بين الفارابى وبين اخوان الصفا ، الذين عاشوا فى عصره (سنتحدث عن ذلك ادناه) . بيد ان ثمة امرا ، لا يرقى اليه الشك : ان ثقافة الفارابى الفلسفية والعلمية الواسعة قد اتاحت له وضع مذهب اصيل ومتكامل ، ترك بصماته على مجمل التطور اللاحق للفلسفة العربية الاسلامية .

كيفية تحصيل السعادة :
القسم النظرى

العالم والانسان

ان للعالم مبدأ ، سببا اولا ، هو «الموجود الاول» . ووجود الاول وجود مطلق ، كامل ، سرمدى . وليس للموجود الاول سبب لوجوده ، فلا يحتاج فى قوام وجوده الى شىء خارجى . وفى الحقيقة ، سيكون من عدم الدقة الحديث عن شىء «خارجى» بالنسبة له ، ذلك انه من طبيعة غير مادية ، ولا يملك صورة ، ولا يحوطه المكان (انظر : ٧٩ ، ص ٦١-٦٢) .

والاول يعطى الوجود ، الذى لا يختلف عن وجوده الذاتى الا من حيث كونه ذا سبب خارجى ، للموجودات الثوانى وللعقل الفعال . والموجودات الثوانى تسعة ،يفيض (يصدر) اولها عن الموجود الاول ، اما الباقى فتتولد احدها عن الاخر . فالموجودات الثوانى «تتجوهر» ، فتلزم عنها الكرات (الافلاك) السماوية التسع : السماء الاولى ، فالكواكب الثابتة ، فزحل ، فالمشترى ، فالمريخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر ؛ وتحت فلك القمر يتوضع عالمنا الارضى (٧٩ ، ص ٦١-٦٢) .

وعن آخر الموجودات الثوانى يتولد «العقل الحادى عشر» ، او «العقل الفعّال» ، الذى يختلف عن باقى العقول بانه لا يتجوهر ، فليس ثمة فلك يقابله . والعقل الفعال هو دون الموجود الاول والعقول الاخرى ، وان كان من المتعذر نعته بأوصاف ، مثل «فوق» و«تحت» . فكل ما فى الامر انه «اقرب» الى عالمنا الارضى ، وذلك بخلاف العقول الاخرى ، «البعيدة» عنه . واذا كان الموجود الاول لا يعقل الا ذاته ، وكان كل من العقول الثوانى يعقل ذاته ويعقل الموجود الاول ، فان العقل الفعال يعقل ذاته ويعقل الموجود الاول وجميع الموجودات الثوانى وكل ما تحت فلك القمر .

وتتمتع هذه النقطة باهمية حاسمة من اجل فهم مذهب السعادة عند الفارابى . فسوف نرى ادناه ان بلوغ الانسان (وبعبارة ادق – النفس الناطقة ، اى العاقلة) درجة العقل الفعّال تضمن له المعرفة الحقة بالموجودات كلها ، بما فى ذلك معرفة الموجود الاول . ويمثل هذا النوع من المعرفة ضمانة «السعادة القصوى» . اما تحصيل هذه السعادة فلا يتم الا بتوسط العقل الفعال .

اما عالم ما تحت فلك القمر فيتألف «من الاجسام الطبيعية من الاسطقسات ، مثل النار والهواء والماء والارض ، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك ؛ والمعدنية ، مثل الحجارة واجناسها ، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق» (٧٩ ، ص ٦٣) . ومن الجلى ان موجودات عالمنا الارضى تتفاوت فيما بينها بدرجة الكمال . فأخسها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ، وهكذا حتى الانسان ، «الحيوان الناطق» ، الذى «ليس بعده ما هو افضل منه» (٧٩ ، ص ٦٦) .

ولكن هذه اللوحة ليست لوحة تصنيفية فحسب . فهى تعكس الترقى فى حدوث الموجودات (انظر : ٧٩ ، ص ٧٦–٩١) . وفى نهاية المطاف يمكن النظر الى كافة الموجودات فى عالم ما تحت فلك القمر على انها حصيلة التعقد المتزايد للخلائط المادية ، التى تتكون ، اول الامر ، من العناصر (الاسطقسات) الاربعة

(انظر : ٧٩ ، ص ٧٧) . ثم ان وصف الفارابى هذا لـ«عالمنا» ، كما يسميه ، هو ، فى الوقت ذاته ، تعبير عن واقع هرمية الموجودات ، حيث «تعاون» الاشكال الدنيا منها الاشكال الاعلى منها ، وذلك على غرار تعاون اعضاء البدن .

وتلعب الاجسام السماوية وحركاتها وتاثيرها بعض على بعض وعلى العمليات الارضية دورا حاسما فى صيرورة موجودات ما تحت فلك القمر (انظر : ٧٩ ، ص ٧٧-٧٩) .

ويشكل الناس جزءا من هذا العالم الطبيعى . ويذهب الفارابى الى ان «الامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين : بالخِلَق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشىء ثالث وضعى وله مدخل ما فى الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، اعنى اللغة التى بها تكون العبارة» (٨٢ ، ص ٧٠) .

ويرسم ابو النصر لوحة كاملة للوجود البشرى فى عالم الاجسام الطبيعية ما تحت فلك القمر . «فالسبب الطبيعى الاول فى اختلاف الامم فى هذه الامور (الثلاثة) اشياء ، احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التى تسامتهم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها فى القرب والبعد . ويتبع ذلك اختلاف اجزاء الارض التى هى مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع من اول الامر اختلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ، ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة منها .

ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التى تتصاعد من الارض . وكلّ بخار حادث من ارض فانه يكون مشاكلا لتلك الارض . ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبل ان المياه فى كل بلد انما تتكون من البخارات التى تحت ارض ذلك البلد . وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذى يتصاعد اليه من الارض . وكذلك يتبع ايضا اختلاف ما يسامتها من كرة الكواكب الثابتة واختلاف الكرة الاولى واختلاف اوضاع الاكر المائلة اختلاف الهواء واختلاف المياه . ويتبع هذا اختلاف

النبـــات واختلاف انواع الحيـــوان غير الناطق ، فتختلـف اغذية الامـــم . ويتبع اختلاف اغذيتهـــا اختلاف المواد والزرع التى منهـــا يتكوّن الناس الذين يخلفون الماضين . ويتبـع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . وايضا فان اختلاف ما يسامت رؤوسهم من اجزاء السماء يكون ايضا سببـا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التى ذكرت . وكذلك اختـلاف الهواء ايضا يكون سببا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التـــــى ذكرت .

ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطهـــا امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمها» (٨٢ ، ص ٧٠-٧١) .

ولكن هذه العوامل لا تكفى ، فى رأى الفارابى ، لتفسير كافة الكمالات . فللناس سمات وكمالات اخرى . «وما يبقى بعد ذلك من الكمالات فليس من شأن الاجسام السماوية ان تعطيه ، بـل ذلك من شأن العقل الفعال» (٨٢ ، ص ٧١) .

سعادة الانسان العاقل

يقتفى الفارابى اثر سقراط وافلاطون وارسطو ، فيشير الى حياتين للانسان . فالحياة الاولى هى التى تحتاج فى قوام ذاتهـا الى التغذية وغيرها من الامور الخارجة عن الانسان . وبهذه الحياة يمكن للانسان تحصيل «الكمال الاول» ، الذى هو فعل افعال الفضائل كلها . ويؤكد الفارابى هنا ان هذا الكمال ليس فى توفر الفضائل نفسهـــا كملكات ، بل فـــى العمل وفقا لها (٩٠ ، ص ٤٥-٤٦) .

وعندما يتحدث الفارابى عن الحياة الثانية ، فانه لا يقصد الحياة فى العالـــم الاخر ، بعد المـــوت ، وانما يقصد الحياة «العليا» ، التى يمكـــن للانسان ان يعيشها وهو على الارض . وهذه الحياة لا تحتاج فى قوامها بذاتها الى اشياء خارجة عنها ، وانما هى مكتفية بذاتها (انظر : ٩٠ ، ص ٤٥) ، وبها يحصّل

الانسان «الكمال الاخير» . وتحصيله هذا يتم فى عالمنا الدنيوى فقط . فالمدينة الفاضلة «هى التـــى يتعاون اهلها على بلوغ الكمال الاخير ، الذى هو السعادة القصوى» (٩٠ ، ص ٤٦) .

وينسب الفارابى الى الآراء الباطلـــة ، الى آراء أهل «المدن الجاهلة» ، مذهب من يعتقد «ان ههنا سعادة وكمالا ، يصل اليه الانسان بعد موته وفى الحياة الاخرى ؛ فان ههنا فضائل وافعالا فاضلة فى الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت» (٧٩ ، ص ١٦٦–١٦٧ ؛ وانظر : ٩٠ ، ص ٨٦) .

وعليه ، فان السعادة ، فى رأى الفارابى ، ليســت السعادة الدينية التقليدية ، التى تتصل بالاخرويات الحسية ، من نعيــم وجحيم وما اليهما . ولكن السعادة ، فى الوقت ذاته ، لا تحصــل فى عالم المادة ، ذلك ان النفس ينبغى عليها ان تتحرر مـــن سلطة البدن لكى تبلغ «الكمـــــال الاخير» الذى هو «السعادة القصوى» . وهنا يستدرك الفارابى ، فينوه بصعوبة هذا الراى وبكونه غير مألوف . «فتفهم حالة النفس هذه وتصورها عسيـر غير معتاد» (٧٩ ، ص ١٣٥ ؛ وانظر : ٨٢ ، ص ٨٢) . فبوسع النفس ان تبلغ «الكمال الاخير» و«السعـــادة القصوى» ، سواء أكانت نفس الحى او الميت . فماذا يعنى الفارابى بهذا القول غير المألوف ؟

يرى الفارابى ان «القوة الناطقة» ، التى للنفس ، هى «عقــل بالقوة» ، «عقل هيولانى» . ويحصل عليها الانسان منذ الولادة ، وذلك فـــى صورة «هيئة ما فى مـــادة معدّة لان تقبل رسوم المعقولات» (٧٩ ، ص ١٠١) . فالقوة الناطقة ليس لها ان تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ،يعقل «المعقــولات بالفعل» . وليس لها تقبل رسوم المعقولات من الاشياء المادية التى هى معقولات بالقوة . فلكى تنتقل من القوة الى الفعل تحتاج الى شىء آخــر ، الى ذات ما ، يحوّل «العقل المنفعل» الى «عقـــل بالفعل» . وهذا «الشىء الاخر» هو العقل الفعال ، الذى منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ، فالشمس تجعل الاشياء ، التى هـــى بالقوة مبصرة (فى حال غياب الضوء) ، مبصرة بالفعل (بفضـــل

انارتهـا بالضوء) . ان العقل الفعّال يصيّر العقل بالقوة لدى الانسان عقلا بالفعل ، ويصير الاشياء ، التى هى معقولة بالقوة ، معقولة بالفعل (انظر : ٧٩ ، ص ١٠٢–١٠٣) .

وعلى هذا النحو تغدو النفس شيئا «مفارقا» ، اى انها تصل الى حالة ، لا تكون معها القوة الناطقة ، التى صارت عقلا بالفعل ، بحاجة الى الجسم والحواس البدنيـة كاركان للمعرفة ووسائط لحياة القوة الناطقة . فهى «تتصل» عندئذ بالعقل الفعّال . وهذا الاتصال هو ، بمعنى مـا ، «تعال» (transzensus)، انتقـال للنفس من «عالم الكون والفساد» الى «عالم العقل» (او «العالم المعقول») . وبذلك تغدو النفس خالدة ، وذلك بمشاركتها فى خلود العالم المعقول ، الموجود دوما وابدا ، والذى لا يعتريه كون ولا فساد . ولكن خلود النفس هذا ليس انفصالا لها عن البدن ، فانفصالها يعنى الموت (وقد رأينا اعلاه رفض الفارابى لمثل هذا الرأى) . فان بوسع النفس ادراك الخلود ، بالمعنى المذكور ، اثناء حياة الانسان ايضا . تلك هى «الحياة الاخيرة» ، «الكمال الاخير» . اما الانفس ، التى لا تصل الى هذه المرتبة ، فتنحل ، بعد موت البدن ، الى العناصر (الاسطقسات) الاولية . (انظر : ٧٩ ، ص ١٤٢) .

ان صيرورة النفس مفارقة وخالدة تضمن بلوغهـا المعرفة المطلقة الحقة ، «عقلها» للموجودات كلها . وهذه المعرفة ممكنة بفضل العقل الفعال ، الذى لا يقتصر دوره على «انارة» موجودات عالمنا الارضى ، على جعلهـا معقولات . فالعقل الفعال يعقل ايضا «الموجود الاول» ، و«العقول الثوانى» ، كما ويعقل ذاته . ومن هنا فان مشاركة النفس فى العقل الفعال هى التى تتيح لها ادراك ما لديه من معرفة سرمدية ، ثابتة لا تتغير .

والمعرفة الحقة هى ، قبل كل شىء ، معرفة المعقولات الاول . وهذه الاخيرة ثلاث اصناف : صنف اوائل لـ«الهندسة العلمية» ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقبيح فى افعال الانسان ؛ وصنف اوائل تستعمل فى المعرفـة باحوال الموجودات ، التى ليست من فعل الانسان ، وذلك مثل السمـوات والسبب الاول

وسائر المبادئ الاخر ، وما من شأنه ان يحدث عن تلك المبادئ (انظر : ٧٩ ، ص ١٠٣) . ان هذا النوع من المعرفة هو معرفة حقة («علم بالحقيقة») ، ولذا فانها سرمدية («فى الزمن كله») ، فلا تتغير . وكمثال عليها يأتى اليقين بان «الثلاثة عدد فردى» . وهذا المثال يتعلق على ما يبدو ، باوائل «الهندسة العلمية» ، اى بالحقائق الرياضية . ولا يمكن للمعرفة الحقة ، الاصيلة ، ان تكون تصورا عما هو غير سرمدى ، عن الاشياء العابرة ، التى تتغير وتزول .

ثم ان النفس البشرية الفردية ، بمشاركتها فى المعرفة السرمدية التى لا تتبدل ولا تتغير ، لا تغدو خالدة فحسب ، بل وتصير متطابقة مع باقى النفوس الفردية التى بلغت «الكمال الاخير» وتعيش «الحياة الاخيرة» . ويمكن تفهم هذه الموضوعة فى ضوء ما يحكيه الفارابى عن نفوس رؤساء المدن الفاضلة . فلو اجتمع هؤلاء معا فانهم يكونون «كملك واحد ، لاتفاق هممهم واغراضهم واراداتهم وسيرهم . واذا توالوا فى الازمان واحدا بعد آخر ، فان نفوسهم تكون كنفس واحدة» (٨٢ ، ص ٨٠) .

وبما ان نفوس مختلف فئات اهالى المدينة الفاضلة (وسنعود الى ذلك ادناه) متطابقة فى اطار كل فئة منها ، فانها تتصل بعضها ببعض من جيل الى آخر . وكلما ازداد عدد هذه النفوس ، التى تتصل بعضها بالاخر ، تضاعفت درجة التذاذ وسعادة كل منها (انظر : ٨٠ ، ص ٨٢) . تلك هى الخطوط العامة للوحة تحصيل «السعادة القصوى الحقيقية» (نفس المرجع) .

ان العمليات التى تحدثنا عنها اعلاه (المفارقة ، الاتصال ، تضاعف السعادة) ، تمثل ، اذا صح التعبير ، الجانب النظرى من المسألة . اما الجانب العملى منها فيقوم فى التدليل على سبل وطرق تحصيل السعادة القصوى المذكورة .

وهنا نصل الى الموضوعة المحورية فى مذهب الفارابى كله : لا يمكن للناس تحصيل السعادة القصوى الا فى المدينة الفاضلة (انظر : ٧٩ ، ص ١١٧–١١٨) . ففى هذه المدينة بالذات لا يقعد الناس بانتظار تأثير العقل الفعّال ، وانما يداومون على

الافعال التى «تقوى جزء النفس المعدّ بالفطرة للسعادة ، وتصيّره بالفعل وعلى الكمال» (٨٢ ، ص ٨١) . ولكن هذا يتطلب معرفة ما هى السعادة ، وكيف يتم تحصيلها ، وليس هذا بميسور كل انسان . ولذا يحتاج الناس الى «من يعرّفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها» ، اى فعل الاعمـــال المؤدية الى السعادة (٨٢ ، ص ٧٨) . ومن هنا ينبغى ان يقوم بين الناس ارتباط من نوع خاص ، هو ارتباط العالم بالمتعلم ، او المرشد بالمريد . وبما ان الناس متفاوتون في قدراتهم ، فانهم يتوزعون الى فئات تبعا لذلك . وفى هذا الاطـار يمكن للبعض ان يكونـــوا متعلمين ومعلمين ، مرؤوسين ورؤساء ، فى حين يكون آخرون رؤساء فقط او مرؤوسين فقط . ومن شان هذا كله ان يؤدى الى اقامة علاقات دينامية بين الناس ، الى انشاء الاجتمـــاع الهادف الى تحصيل السعادة القصوى ، الذى هو «المقصود بوجود الانسان» (٨٢ ، ص ٧٨) .

كيفية تحصيل السعادة :
القسم العملى

المدينة الفاضلة بديلا للواقع

ان المدينة الفاضلة ، عند الفارابى ، هى «المدينة التى يقصد بالاجتماع فيهــا التعاون على الاشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة» (٧٩ ، ص ١١٨) . وبهذا التعاون على تحصيل السعادة الحقة ، كما يفهمها ابو النصر ، تفترق المدينة الفاضلة عن باقى الاجتماعات البشرية .

ويتوقف الفارابى مفصلا عند «مضادات المدينـــة الفاضلة» (انظر : ٧٩ ، ص ١٣١ وما بعدها) . فالمدينة الفاضلة تضادها «المدينة الجاهلة» (او الجاهلية) ، و«المدينة الفاسقة» ، و«المدينة الضالة» .

والمدينـــة الجاهلة على انواع ، منهـــا «المدينة الضرورية» و«المدينة البدّالة» و«مدينة الخسة» و«مدينة الكرامة» و«مدينة التغلب» و«المدينة الجماعية» . وفى ضوء اوصاف هذه المدن تبرز اوصاف المدينة الفاضلة كنقيض لها .

فالمدينة الفاضلة ليست اجتماعا للناس ، الذين قصدهـــم التعاون على ما هو ضرورى لقوام الابدان ، كمـــا هو حال اهل «المدينة الضرورية» .

والمدينة الفاضلة ليس قصد اهلها التعاون على بلوغ اليسار والثروة كفاية فى الحياة ، كما هو شأن «المدينة البدّالة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٨-٨٩) .

والمدينة الفاضلة لا يجتمع اهلها بقصد التمتع بالملذات ، من المأكول والمشروب والمنكوح ، كمـــا يجتمع اهل «مدينة الخسة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٩) .

والمدينة الفاضلة لا يكون همّ اهلها التعاون للاشتهار والابهة والعظمة ، وهى مقصود اهل «مدينـــة الكرامة» (انظر : ٨٢ ، ص ٨٩-٩٠) .

والمدينة الفاضلة لا ترمى الى قهر غيرها واستعباد اهلها ، كما هو قصد «مدينة التغلب» (انظر : ٨٢ ، ص ٩٤-٩٩) .

والمدينة الفاضلة ليست اجتماعا فوضويـــا ، لا رئاسة ولا تعاون هادفا فيه ، فيكون اهله احرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، كما فى «المدينة الجماعية» ، سادس انواع «المدينـــة الجاهلة» وآخرها (انظر : ٨٢ ، ص ٩٩-١٠٣) .

وليست المدينة الفاضلة «مدينة فاسقة» ، يعرف اهلهـــا مبادئ الموجودات ، ويتصورون مـــا هى السعادة الحقة وكيف تحصّل ، ويؤمنون بهذا كله ، ولكنهم فى افعالهم يسلكون سلوك اهل المدن الجاهلة (انظر : ٨٢ ، ص ١٠٣) .

وليست المدينة الفاضلة مدينة ، يكون فيها اهلها على تصورات باطلة عن السعادة ، ويتصرفون وفقـــا لهذه التصورات ، فلا يصلون ابدا الى السعادة ، وذلك شأن «المدينة الضالة» (انظر : ٨٢ ، ص ١٦٤) .

ان مفتاح تصنيف الاجتماعات البشرية عند الفارابى (انظر اللوحة العامة ادناه) يتمثل فى اعتماد معيارين ، يتم على اساسهما تقسيم المدن : اولا ، الموقف من معرفة السعادة الحقة ، وثانيا ، الموقف من العمل وفقا لهذه المعرفة .

اللوحة العامة لتصنيف المدن عند الفارابى

الموقف من السعادة	الجاهلة	الفاسقة	الضالة	الفاضلة
المعرفة بالسعادة الحقة	٠	+	—	+
العمل وفقا للمعرفة بالسعادة الحقة	٠	—	—	+

وهنا ترمز العلامة (+) الى امتلاك المعرفة الحقة عن السعادة والسلوك القويم الذى يهدف الى السعادة ويؤدى اليها ؛ وترمز العلامة (٠) الى عدم توفر تلك المعرفة وذلك السلوك ؛ وترمز العلامة (—) الى امتلاك آراء باطلة عن السعادة والى سلوك خاطئ ، يهدف الى السعادة الباطلة ، فلا يؤدى الى السعادة الحقيقية .

فالفارابى ينطلق فى تصنيفه من ان المدن الجاهلة ، كما يتصورها ، هى التى ليست لديها اية معرفة عن السعادة الاصيلة ، ولذا فليست لديها اية افعال موجهة لتحصيلها . اما «المدن الفاسقة» فلديها معرفة عن السعادة ، ولكن سلوكها وعملها لا يتوافق مع هذه المعرفة . و«المدن الضالة» هى تلك المدن ، التى لديها تصور عن السعادة ، ولكنها تصورات باطلة ، ولذا فان افعال اهلها ، الموافقة لهذه التصورات ، لا تؤدى الى السعادة ، بل تبعد عنها . ومن هذا التصنيف يلزم

بجلاء ان المدينة الفاضلة هى اجتماع للناس ، يتمتعون بمعرفة دقيقة عن السعادة الحقة وسبل تحصيلها ويعملون وفقا لهذه المعرفة .

المبادىء العامة لتنظيم العالم

يقسم الفارابى الاجتماعات البشرية الى كاملة وغير كاملة (٧٩ ، ص ١١٧–١١٨) . والكاملة ثلاث : عظمى – اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة ، ووسطى – اجتماع امة فى جزء من المعمورة ، وصغرى – اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن امة . وغير الكاملة هى القرية والمحلة والسكة والمنزل . «والخير الافضل والكمال الاقصى انما سينال **اولا** (التشديد – **المؤلف**) بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو انقص منها» (٧٩ ، ص ١١٨) .

وينظر ابو النصر الى المدينة على انها ، من حيث الحجم ، اقل الاجتماعات البشرية ، التى تتميز بالكمال والاكتفاء الذاتى . ومن هذا الاجتماع بالذات يجب ان يبدأ اجتماع هذه او تلك من الامم ، ومن ثم العالم كله . فالفارابى لا يتحدث فقط عن المدينة الفاضلة ، بل وعن «الامة الفاضلة» و«المعمورة الفاضلة» .

وعليه ، فما يوجد على ارضية الواقع هو المدن التى تتوزع الى اصناف ثلاثة («جاهلة» و«فاسقة» و«ضالة») . وهناك مثال اعلى ، هو المدينة الفاضلة . غير ان الفارابى يتحدث عن هذه المدينة الفاضلة لا كمدينة موجودة فى عصره ، بل باعتبارها كانت موجودة فى زمن ما ، او انها توجد فى عصره ، ولكن فى صقع بعيد (انظر : ٩٠ ، ص ٩٥ ؛ ٨٢ ، ص ٨٠) . اما المهمة فتقوم فى تحويل المثال الى واقع ، تحويل المدن القائمة الى مدن فاضلة .

فكيف يجب ان تكون عليه المدينة الفاضلة ؟

ان المدينة الفاضلة ، عند الفارابى ، «شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة ايضا بمراتب الموجودات التى تبتدىء

من الاوّل وتنتهى الى المادة الاولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها» (٨٢ ، ص ٨٤) . ولكن ابا النصر لا يذهب ابعد من تشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالموجود الاول ، والتنويه بترابط اجزاء المدينة نفسها . وهو لم يتوقف لتفصيل هذا الجانب ، لانه كان من الصعب ان يجد فى المجتمعات القائمة ما يحاكى الموجودات الثوانى والعقل الفعّال والافلاك السماوية والنفس والمادة والصورة والاسطقسات . فقد كان من شأن اللوحة المفصلة ان تأتى مصطنعة الى حد كبير ، وذلك حتى فى اطار اللوحة العامة ، التى تعانى ، هى ذاتها ، من الطابع التأملى النظرانى .

ثم ان المدينة الفاضلة ، عند الفارابى ، «تشبه البدن التام الصحيح ، الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه» (٧٩ ، ص ١١٨) .

ولكن سيكون من الخطأ التوقف عند تشبيه المدينة الفاضلة بالكون وبالبدن ، والاقتصار عليه . فالمبدأ الذى يعتمده الفارابى اكثر عمومية . فكل من المدينة ، والبدن ، والكون ، يجب ان يتألف من اجزاء مترابطة ومترتبة ، تعمل لتحصيل «الهدف الاسمى» للكل الذى تنتمى اليه . ويذهب الفارابى ، فى رسالته غير المدروسة كفاية بعد — «فى اعضاء الحيوان وافعالها وقواها» ، الى ان الاجزاء ، فى هذه الحالة ، «تتعاون فتتعاضد ؛ اما اجزاء العالم ليحصل به العالم كمال الوجود وانتظامه ، واما المتولّون والمدنيون الذين هم اجزاء المنزل والمدينة ، فتحصل عمارة المنزل والمدينة ، ويحصل بها للمدنيين السعادة ، واما اجزاء البدن لتحصل بها لجملة البدن الصحة» (٨٨ ، ص ٧٤) .

وعليه ، فليس فقط تركيب المدينة هو الذى يُفهم على نحو احسن اذا قيس بالبدن ، مثلا ، بل ، وبالمقابل ، فان بنية البدن ووظائفه يمكن ادراكها قياسا على المدينة . وبالاتفاق مع هذا التوجه يشبه الفارابى الكبد عند الانسان بالقِدْر التى يطبخ فيها لاهل المدينة (انظر : ٨٨ ، ص ٧٥) .

وهنا ننوه ، بادئ ذى بدء ، بالنتيجة الهامة ، التى تنبع من التسليم بالوحدة الجوهرية ، التى تميز تركيب المدينة ، والبدن ، والعالم ككل . فاذا كان بالامكان فهم كيفية تشكل المدينة قياسا على كيفية تكوّن البدن البشرى ، وكانت بنية البدن تستعيد ، بمعنى ما ، بنية المدينة ، فان بالامكان فهم مبدأ بناء الكون قياسا على المدينة او البدن .

قلب المدينة الفاضلة

ان المبادئ العامة المشتركة ، التى تقوم فى صلب الموجودات كلها ، تتجسد فى حصول المدينة الفاضلة بحصول رئيسها ، الذى تتكوّن حوله المدينة ، وذلك مثلما يتكون الجسم حول القلب كمبدأ له . «فكما ان القلب يتكوّن اولا ، ثم يكون هو السبب فى ان يكون سائر اعضاء البدن ، والسبب فى ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب فى ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب فى ان تحصل الملكات الارادية التى لاجزائها فى ان تترتب مراتبها» (٧٩ ، ص ١٢٠) .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اى انسان اتفق (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٢) . فيجب ان تجتمع فيه بالطبع اثنتا عشر خصلة يكون قد فطر عليها : ان يكون تام الاعضاء ، جيد الفهم ، جيد الحفظ ، جيد الفطنة ، حسن العبارة ، محبا للتعليم والاستفادة ، غير شره على الملذات الحسية ، محبا للصدق ومبغضا للكذب ، كريم النفس ، مزدريا للمال والغنى ، محبا للعدل ومبغضا للجور ، قوى العزيمة (انظر مفصلا : ٧٩ ، ص ١٢٧–١٣٠) .

ولا شك فى ان الفارابى هنا قد تأثر بالتقاليد العريقة للفكر العربى الاسلامى ، تقاليد البحث عن خصال الرئيس المثالى

للجماعـــة . ولكن من الجديـــر بالتنويـــه ان الفارابـى لا يشترط ابدا ان يكون رئيس المدينة الفاضلة مسلمـا ، حتى ولا يتطرق اطلاقا الى هذه المسألة .

وتكتمل الخصال الفطرية لرئيس المدينة الفاضلة بالخصال المكتسبة مع تقدم العمر وبنتيجة التعلم : ان يكون حكيما . اى فيلسوفا ، وان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الاولون للمدينة ، محتذيا بافعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛ ان تكون له جودة استنباط فيمـــا لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، وان يحتذى فيما يستنبط من ذلك حذو الائمة الاولين ؛ ان يكون له قوة استنباط فيما يخص الامور المستجدة ، ويكون متحريا فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينـة ؛ ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى ما استنبطه بعدهم من حذا حذوهم ؛ ان يكون له جودة تأتٍّ ببدنه فى مباشرة اعمال الحرب (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٩-١٣٠) . وقد لا تكون للرئيس واحدة من هذه الخصال ، ولكن ثمة شرطا ضروريا ، لا غنى عنه ، الا وهو الحكمة ، اى معرفة الفلسفـــة الحقة . «فمتى اتفق فى وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة ، وكانت فيهـــا سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . . . وكانت المدينة تعرض للهلاك» (٧٩ ، ص ١٣٠) .

ان رئيس المدينة الفاضلة يتلقى الوحى من الموجود الاول . وهو يأتيه عن طريق الفيض من الموجود الاول الى العقل الفعال ، ومنه الى «العقل المستفاد» الذى يحصل لدى الانسان ، ومنه الى «العقل المنفعل» ، ومن ثـم الى «القوة المتخيلة» او الى «القوة الناطقـــة» للنفس (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٥) . وعندئذ يكون الرئيس «فى اكمل مراتب الانسانية وفى اعلى درجات السعادة» ، ويكون متحدا بالعقل الفعّال (٧٩ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥) . بعبارة ابسط : ان الرئيس ، الذى منه يبدأ تكوّن المدينة الفاضلة ، هو الانسان الذى بلغ السعادة ، كما يتصورها الفارابى . وهنا تجدر الاشارة الى نقطتين متكاملتين فى مذهب الفارابى . فمن جهة ، يذهب ابو النصر الى ان «السعـــادة القصوى» لا يمكن

تحصيلها الا فى المدينة الفاضلة . وهو يرى ، من جهة اخرى ، ان وجود شخص واحد ، اى رئيس المدينة ، الذى بلغ هذه السعادة قبل تكوّن المدينة ، ضرورى لقيام مثل هذا الاجتماع البشرى .

وقد يحدث ان لا يوجد انسان واحد ، تجتمع فيه كافة شرائط الرئيس . وعندئذ تكون الرئاسة فى المدينة جماعية، فيديرها «رؤساء افاضل» ، يتمتعون ، مجتمعين ، بالخصال المطلوبة كلها (انظر : ٧٩ ، ص ١٣٠) .

وينظر الفارابى فى حالتين اخريين ، يتم فيهما الافتراق عن المثال الاعلى . فقد يحدث ان لا يوجد شخص واحد ، ولا جماعة من الاشخاص ، الذين بوسعهم تولى الرئاسة الفاضلة . وحينئذ يكون رئيس المدينة هو «ملك السنة» ، العارف بالسنن والشرائع المتقدمة . وهو لا يختلف عن «الرئيس الاول» ، او «الملك فى الحقيقة» ، الذى يكنى به الفارابى عن رئيس المدينة الفاضلة ، الا بعدم توفر خصلة واحدة ، ولكنها هامة للغاية ، هى الحكمة ، اى انه ليس فيلسوفا (٩٠ ، ص ٦٦) . واذا لم يوجد انسان تجتمع فيه هذه الخصال كلها ، ولكن تكون متفرقة فى جماعة ، يقومون مجتمعين مقام ملك السنة ، يكون هؤلاء هم الحكام ، ويسمّون «رؤساء السنة» (نفس المرجع) .

ويؤكد الفارابى على وحدة تفرد رئيس المدينة الفاضلة . («الرئاسة الجماعية» واحدة عنده) . وهو يستند هنا الى آراء ارسطو التشريحية ، التى تختلف عن تصورات افلاطون وجالينوس التى ينتقدها فى عدد من رسائله الفلسفية-الطبية «فى اعضاء الانسان» ، «فى الرد على جالينوس فيما نقض فيه ارسطوطاليس فى اعضاء الانسان» ، «فى اعضاء الحيوان وافاعيلها وقواها» (انظر : ٨٥ ؛ ٨٨ ؛٨٩) . ففى عرضه ، مثلا ، لرأى «طيماوس وافلاطون» يقول انهما يريان ان ثمة «رئاسات ثلاث» تتوضع فى اعضاء ثلاثة ، هى الدماغ والقلب والكبد ، فجعلوا الجزء الغضبى من النفس فى القلب ، والجزء الناطق فى الدماغ (وفيه ايضا الجزء الحساس الاول ، والجزء الشهوانى والمحرك فى

الكبد . ويكون الجسم ، فى هذه الحالة ، برئاسة ثلاثى ، كل واحد منهم رئيس على حياله ، منفرد بتدبير الامر الذى تعطيه الاعضاء ، فلا ترتقى رئاسات هذه الرئاسة الى عضو واحد أصلا (٨٨ ، ص ٨٤) .

اما ارسطو فيرى «ان الاجزاء الرئيسية من اجزاء النفس وقواها كلهـــا فى **القلب** (التشديـــد – **المؤلف**) ، ويرى ان الجـزء الشهوانى والغضبى ، والجزء الناطق ، والجزء الحساس الاول ، وتحرك الحيوان الحركة الارادية : فى القلب ، وان الدماغ يخدم القلب ويرأس اعضاء . والكبد ايضا يخدم القلب ويرأس اعضاء كثيرة» (٨٨ ، ص ٨٤–٨٥) . لدينا هنا تأسيس جديد لدور رئيس المدينة الفاضلة : انه «القلب» ، الذى منه تبدأ المدينة ، واليه تنتهى كافة وظائفها الحيوية . اما الحجج ، كمـــا نرى ، فيستعيرها الفارابى من التصورات الطبية .

تشييد المدينة الفاضلة

واذا كانت المدينة الفاضلة انما تحصل لكى ينال اهلهـــا السعادة الحقة فان اجلّ مهام رئيسها – وهو «قلبها» و«السبب الاول» لوجودها – تتمثل فى توجيه اهالى المدينة المتكوّنة الى سبيل السعادة ، فى تحصيل السعادة الاصيلـــة لنفسه ولسائر اهل المدينة . ويقوم الرئيس بمهمتــه هذه عبر «جودة ارشاد» الاهالى الى الافعال ، المؤدية الى السعادة ، واستنهاضهم لفعلها (انظر : ٨٢ ، ص ٧٩) . فان القيام بهذه الافعال والمهمات الجزئية (ولكن غير البسيطة) هو الذى يؤدى بالمدينة واجزائهـــا نحو الغاية المنشودة .

ولكن بم ينبغى ان يبدأ تحصيل هذه الغاية ؟ انه يبدأ بان تتكوّن حول «القلب» ، حول الرئيس ، الاجزاء التى تخضع له وتترابط فيما بينها ، فمن هنـــا يجب ان يبدأ تكوّن المدينة الفاضلة . فالرئيس الاول «هو الذى يرتّب الطوائف وكلّ انسان

من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهاله ، وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة . فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا . وتكون تلك مراتب رئاسات ، فتنحط عن المرتبة العليا قليلا قليلا الى ان تصير الى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة اخرى» (٨٢ ، ص ٨٣) . ومن شأن تنظيم المدينة الفاضلة هذا ان يضمن تناسق وتعاون اجزائها . ولذا فان مهمة الرئيس الاول تقوم فى «ان يدبر المدن تدبيرا ترتبط به اجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وتترتب ترتيبا يتعاونون به على ازالة الشرور وتحصيل الخيرات» (نفس المرجع) .

ومن مهام رئيس المدينـــة الفاضلة يأتى الحفاظ على بنية المدينة وتركيبها على هيئة ثابتة لا تتغير . «فكلّ واحد ممّن فى المدينة الفاضلة ينبغى ان يفوّض اليه صناعة واحدة يفرد بها وعمل واحد يقوم به ، اما فى مرتبة خدمة واما فى مرتبة رئاسة لا يتعداها» (٩٠ ، ص ٧٤-٧٥) .

ويبدو ان المهمتين المترابطتين ، مهمة ترتيب اجزاء المدينة ومهمة المحافظة على هذا الترتيب ، لا تتطلبان ، رغم اولويتهما ، سرعة التحقيق ، ولا تستثنيان ان تنفذ فى نفس الوقت مهام واهداف اخرى ، موازية لهما او مكملة . فان مراتب اهالى المدينة الفاضلة فى الرئاسة والخدمة «تتفاضل بحسب فطر اهلها وبحسب الاداب التى تأدبوا بها» (٨٢ ، ص ٨٣) . وطالما انه «عسير ، بل وغير ممكن ، ان يوجد انســـان ، مفطور على استعداء لنحو افعال ، ثم لا يمكنــــه ان يفعل اضداد تلك الافعال» (٩٠ ، ص ٣٥-٣٦) ، اى طالما ان الفطرة ليست هى الامر الحاسم ، فان العناية يجب ان تنصب على التعليم والتأديب .

وهكذا يندرج التعليم فى مهـام الرئيس الاول . «فاذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة القصوى فانه يحتاج فى بلوغها الى ان يعلم السعادة ويجعلها غايته وتصب عينيه» (٨٢ ، ص ٧٨) .

ويعدّد الفارابى الامور التى «يحتـاج فى كل واحد من اهل

المدينة الفاضلة ان يعرفها» . وهنا تأتى ، فى المقام الاول ، معرفة «مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الاولى التى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها . ثم من بعد ذلك الافعال المحدودة التى اذا فعلت نيلت بهـــا السعادة» (٨٢ ، ص ٨٤–٨٥) .

اما رئيس المدينة الفاضلة نفسه فيتلقى ما سميناه اعلاه بالجزء النظرى من مذهب السعادة عبر الاتصال المباشر بالعقل الفعّال . فاذا اثّر العقل الفعّال على العقـــل المنفعـــل ، الذى للرئيس ، فانه يغدو حكيما-فيلسوفا ، واذا اثّر على قوتـــه المتخيلـــة فانـــه يكون نبيـــا-منذرا (انظر : ٧٩ ، ص ١٢٤) . واذا كانت ثمـــة فوارق بين الفيلسوف والنبى (وهذه الفوارق موجودة) ، فانها ، فى الحالة المعنية ، يجب الا تهمنا : فالاهم هو انهما يتلقيان السعادة تلقيا مباشرا ، «ببصائر انفسهم» . وعلى نحو مباشر ايضا يدرك السعادة حكماء المدينة الفاضلة ، وهم الذين توكل اليهم ، عند الحاجة ، الرئاسة الجماعية .

ولكن ليس فى فطرة كل انسان ان يعلم من تلقـــاء نفسه السعادة وسبل تحصيلهـــا (انظر : ٨٢ ، ص ٧٨) . ثـــم «ان الجمهور ، لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء انفسها وعلى ما هى عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هى وجوه المحاكاة» (٨٢ ، ص ٨٦) .

وقد ذكرنا اعلاه ان المثال الاعلى الذى ينشده الفارابى هو وحدة العلم والعمل : المعرفة الحقة والافعال الموافقة لها . ولذا ينبغى «ان لا يقتصر على ان تعلم هذه الافعال دون ان تعمـــل ويؤخذ اهل المدينة بفعلها» (٨٢ ، ص ٨٥) . فان توجيه الاهالى للقيام بالافعال ، المؤدية الى السعادة ، هى من اجل مهام رئيس المدينة الفاضلة .

اما ضمانة السلوك المطلوب فتتمثل فى الفضائل ، التى هى «هيئات نفسانية ، بها يفعل الانسان الخيرات والافعال الجميلة» (٩٠ ، ص ٢٤) . وعليه ، فان توجيه اهالى المدينة الفاضلة نحو

السعادة يقوم فى تربية الفضائل وترسيخها فى نفوسهم (انظر : ٩٠ ، ص ٢٦٠) .

والفضائل هيئات نفسانية ، متوسطة بين طرفين ، كلاهما شر ، احدهما افراط والآخر نقص . فمن ذلك ، ان الكرم متوسط بين التبذير والتقتير (انظر : ٩٠ ، ص ٣٦) .

وبما ان الفضائل (شأن الرذائل) تحصل وتتمكن فى النفس بتكرير الافعال الموافقة للخلق المعنى ، فان مهمة رئيس المدينة الفاضلة تقوم فى تنمية الاستعدادات الفاضلة ، التى فى نفوس الناس ، واستبعاد الرذائل وارهاصاتها . وبهذا المعنى يكون الرئيس «طبيب النفوس» . وهذه المهمة ، الموكلة الى رئيس المدينة الفاضلة ، تتطلب منه المعرفة بالنفس البشرية ، اى بعلم النفس ، وهو ما ينوه به الفارابى بكل جلاء (انظر : ٩٠ ، ص ٢٤) ، كما وتتطلب المعرفة بمختلف الاقوام والامم ، ذلك ان نفوس الامم المختلفة وطرق «تطبيبها» متباينة ومتغايرة .

وقد يحدث ان لا يكون بالامكان ، من جراء اسباب معينة ، التوصل ، خلال مدة محددة او البتة ، الى جعل كافة اهالى المدينة فضلاء النفس (ولكن الفارابى لا يتوقف لتوضيح هذه المسألة) . ومع ذلك ، فان افعال اهالى المدينة الفاضلة وتصرفاتهم وسيرهم يجب ان تكون فاضلة . فهذا السلوك بالذات هو الذى يؤمن لهم السعادة المنشودة .

ويوجد فى المدينة الفاضلة ، الى جانب الاهالى الفضلاء نفسا وبدنا ، اناس ، يمكن تسميتهم «فضلاء العمل» فقط ، اذ يفعلون الخير دون ميل اليه .

فابو النصر يتحدث عن الفرق والشبه بين «الفاضل» وبين «الضابط لنفسه» . فالانسان الفاضل هو من تعودت نفسه على الفضائل ، فصارت هذه بمثابة جزء منها . وهو يفعل الخيرات بدون عناء ، ويستلذ بفعلها . اما «الضابط لنفسه» فانسان ، «يفعل الخيرات ويخالف بفعله ما تنهض اليه هيئته وشهوته» (٩٠ ، ص ٣٤) . ولكن النتيجة الاجتماعية واحدة فى الحالتين ، او على الاقل ، يجب ان تكون واحدة : «فالشرور تزال عن المدن

اما بالفضائل التى تمكّن فى نفوس الناس واما بان يصيروا ضابطين لانفسهم» (٩٠ ، ص ٣٥) . ثم ان الفرق بين الفاضل والضابط لنفسه هو فرق بين شكلين من تربية المواطنين ، التى تندرج فى عداد مهام الرئيس : تربية طوعية ، واخرى قسرية . والى هذه الاخيرة ينسب الفارابى الحرب ، اذا كان الهدف منها «ان يحمل بها قوم ما ويستكرهوا على ما هو الاجود والاحظى لهم فى انفسهم دون غيرهم ، متى لم يكونوا يعرفونه من تلقاء انفسهم ولم يكونوا ينقادون لمن يعرفه ويدعوهم اليه بالقول» (٩٠ ، ص ٧٦–٧٧) . وثمة اعتبار آخر وراء ضرورة التربية القسرية ، وراء املاء ضرب معين من السلوك ، الا وهو ان الرئيس الاول ليس ملزما «بان يمكّن فضائل من طبع نفسه وجوهرها الا تقبل الفضائل» (٩٠ ، ص ٩٩) . ففى هذه الحالة عليه بان يقنع من امثال هؤلاء بـ«ضبط النفس» .

اما الانسان ، الذى لا يمكن ان يكون فاضلا ولا ضابطا لنفسه ، يطرد من المدينة (٩٠ ، ص ٣٥) .

والفضيلة وسط بين طرفين . وتقوم مهمة رئيس المدينة الفاضلة فى استجلاء وتمكين «المتوسط» و«المعتدل» من الخصال الاخلاقية والافعال العملية لاهالى المدينة . فالافعال ، متى كانت زائلة عن التوسط ، «اكسبت الاخلاق القبيحة او حفظتها وازالت الاخلاق الجميلة» (٩٣ ، ص ١٥) . بعبارة اخرى : ان الخروج عن الاعتدال ، عن الحد المتوسط ، من شأنه ان يتهدد وجود المدينة الفاضلة نفسه .

و«الاعتدال» و«المتوسط» هما ، فى الوقت نفسه ، «عدل» . وقد استعار الفارابى هذا الفهم للعدالة من «الاخلاق النيقوماخية» لارسطو . ومن الجدير بالذكر ايضا ان كلا المفهومين «اعتدال» و«عدل» يتحدر من اصل واحد .

ولكن العدالة ، كما يفهمها الفارابى ، ليست المساواة ، وانما حصول الانسان على كمية من الخيرات ، تتوافق مع وضعه ومآثره . ومما يلفت الانتباه انه لدينا هنا ايضا زوج مفاهيم ، لا تعود الى اصل واحد فقط ، بل ومشتركة اللفظ – «قسط» ،

فالكلمة تعنى «الحصة» و«العدل» معـا (انظر : ٩٠ ، ص ٧١-٧٢) .

و«المساواة» تمت بصلة الى «العدالـة» ، ولكن فقط بمعنى تكافؤ «ما يخرج عن يد الانسان» و«مـا يعود عليه» فى مسيرة تداول الخيرات بالمدينة (انظر : ٩٠ ، ص ٧٢-٧٣) .

ويمكن تلخيص المهـام الاساسية لرئيس المدينة الفاضلة بكلمات الفارابى نفسه التالية : «مدبّر المدينة ينبغى ان يدبّر امر كل جزء من اجزاء المدينة ، (سواء) كان جزءا صغيرا مثل انسان واحد او كبيرا مثل منزل واحد ، ويعالجه ويفيده الخير بالقياس الى جملة المدينة والى كل جزء من سائر اجزاء المدينة ، بان يتحرى ان يجعل مـا يفيد ذلك الجزء من الخير خيرا . . . تنتفع به المدينة باسرها وكل واحد من اجزائها بحسب مرتبته فى نفعه المدينة» (٩٠ ، ص ٤٢-٤٣ ؛ قارن : ٨٠ ، ص ٤٢) .

مراتب المدينة ـ درجات السعادة

ليست المدينة الفاضلة ، عند الفارابى ، اجتماعا لافراد من نمط واحد ، وانما هى نسق معقد ، يتألف من عناصر متباينة بنية ووظيفة .

فيرتب الفارابى اهالى المدينة الفاضلة تبعـا لمكانتهم من الرئاسة . وتقوم الرئاسة فى تعليم الناس مـا هى السعادة ، واستنهاضهم – وهذا هو الاهم – نحو الافعال المؤدية اليهـا (انظر : ٨٢ ، ص ٧٨) . ولكن الناس يختلفون فى استعدادتهم للرئاسة وفى قدراتهم عليها . فهناك اشخاص ، ليس لهم الا ان يكونوا مرؤوسين . اولئك هم من ليس له استعداد للرئاسة ، بالمعنى المذكور آنفا ، «من لـم يكن له قدرة على ان ينهض غيره نحو شيء من الاشيـاء (المؤدية الى السعادة . – المؤلف) اصلا ، ولا ان يستعمله فيه ، فكان انما له القدرة على ان يفعل ابدا ما يرشد اليـه» (٨٢ ، ص ٧٨) . وهناك ، بالمقابل ،

«الرئيس الاول على الاطلاق» . فهذا لا يحتــاج الى ان يرأسه انسان ، وقد حصل له العلم بالسعادة وبكيفية تحصيلها ، وله القدرة على استنهاض الاخرين نحو الافعال اللازمة لنيل السعادة (انظر : ٨٢ ، ص ٧٩) . وللرئيس الاول سمــات اخرى ، اتينا على ذكرها اعلاه . وبين هذين الطرفين يتوضع «الرؤساء الثوانى» ، الذين هم «رؤساء ومرؤوسون» معا ، والذين هم اشبه بالعقول الثوانى فى نسق العالم . ويتولى هؤلاء رئاسة اجزاء او فئات من المدينة الفاضلة ، او قطاعات من اعمالها ، ولكنهــم يخضعون ، بدورهم ، لرئاسة من هم اعلى منهم .

كما ويمكن النظر الى ترتيب المدينة الفاضلة عند الفارابى من زاوية ارتباط اجزائها برباط «الخدمة» . فعلى رأس الهرم يتربع «المدبر» او «الرئيس» ، ودونـــه يأتى «اولو المراتب الاول» الذين يفعلون افعالهم وفقا لغرض الرئيس . ثم يأتى من يخدم ذوى المرتبـــة الاولى ، ولكن ثمة اناسا ادنى منهـــم ، يخدمونهم . وبمثابـــة قاعدة الهرم يكون «الاسفلون» ، الذين «يَخدمون ولا يُخدمون» (٧٩ ، ص ١١٩) .

ثم وينقسم اهالى المدينة الفاضلة الى فئات ثلاث تبعا لكيفية تحصيلهم لما سميناه اعلاه بالاسس النظرية لمذهب السعادة . فهناك «الحكماء» ، الذين يدركون هذه الاسس ببراهين وببصائر انفسهم . و«من يلى الحكماء» يأخذ بهذه الاسس اتباعا للحكماء وتصديقا لهم . اما «الباقون» فيلمّون بها عبر المثالات التى تحاكيها ، والتى تتفاوت فيما بينها بدرجة القرب من الحقيقة او البعد عنها (انظر : ٧٩ ، ص ١٤٧) .

واخيرا ، فان «اجزاء» المدينة الفاضلة تمثل ايضا تجسيدات لوظائف «اجزاء» النفس البشرية (انظر : ٩٠ ، ص ٢٧ ، ٦٥) . فاجزاؤها الخمسة هم «الافاضل» و«ذوو الالسنة» و«المقدّرون» و«المجاهدون» و«الماليون» .

وتقابل هذه الاجزاء «قوى» النفس البشرية . فالماليون ، اى الفلاحون والرعاة والباعة ومن اليهم ، يقابلون «القوة الغاذية» من قوى النفس . والمجاهدون ، اى المقاتلون والحفظة ومن جرى

مجراهم ، يقابلون «القوة النزوعية» . وذوو الالسنة ، اى الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب . . . ، فيقابلون «القوة المتخيلة» . اما «القوة الناطقة» فتتجسد في «الافاضل» ، وهم الحكماء ، «المتعقلون وذوو الاراء فى الامور العظام» (٩٠ ، ص ٦٥) .

وكل جزء من اجزاء المدينة الفاضلة يشبه بنيته بنية المدينة ككل . ففيه رئيس لا رئيس فوقه ، وفيه مرؤوس لا مرؤوس تحته ، وفيه من هو رئيس لمن دونه ومرؤوس لمن فوقه (انظر : ٩٠ ، ص ٦٧) .

ولكن من الجدير بالذكر ان اهالى المدينة الفاضلة ، وبرغم كل تمايزهم وتفاضلهم ، لا يتفاوتون فيما بينهم من الناحية الاخلاقية . فالتفاوت في الاخلاق ، عند الفارابى ، بمثابة المرض للاجتماع البشرى (انظر : ٩٠ ، ص ٢٤) .

وفى المدينة الفاضلة فئة ، تشكل خطرا على وجودها ، هى فئة «النوابت» . انهم «كالشيلم فى الحنطة او الشوك النابت فى الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الغرس» (٨٢ ، ص ٨٧) . والنوابت «اصناف كثيرة» . فمنهم «المتقنّصون» ، وهم صنف ، يتمسكون بالافعال التى تؤدى الى السعادة فى فهم الفارابى لها ، ولكنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة ، بل شيئا آخر ، كالكرامة او الرئاسة او اليسار ، ومنهم «المحرفة» ، الذين يتأولون شرائع المدينة الفاضلة على ما يوافق هواهم تبريرا لنقائصهم وافعالهم ؛ ومنهم «المارقة» ، الذين يخطئون فى فهم الشرائع ، ولكن عن غير قصد ؛ وصنف منهم يتخيل الاشياء ، المؤدية الى السعادة ، تخيلا صحيحا ، الا انهم يكونون غير قانعين بما تخيلوا منها ، فيزيفونها ؛ وآخرون ، يتخيلونها خطأ ؛ وصنف يتخيلون السعادة ، ولكنهم لا يفهمون مبادئ تحصيلها (انظر : ٨٢ ، ص ١٠٤-١٠٦) . بعبارة اخرى : ان «النوابت» فى المدينة الفاضلة قوم ضارون ، او على الاقل ، غير نافعين ، ولذا فانهم لا يشكلون «جزءا» من المدينة ، اى فئة متميزة من اهلها ، يشغلون

مرتبة محددة من مراتب التعاون والخدمة . وليس للنوابت «ان تحصل من آرائهم مدينة اصلا ، ولا جمـــع عظيم من الجمهور» (٨٢ ، ص ١٠٧) ويجب ان يكون النوابت محط نظر دائم من قبل رئيس المدينة الفاضلة . فعليه «ان يتتبع النابتة واشغالهم ، وان يعالج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة ، اما باخراج من المدينة ، او بعقوبة او بحبس او بتصريف فى بعض الاعمال وان لم يسعوا اليه» (٨٢ ، ص ١٠٦) .

وربما كان النوابت لا يستحقون منـا مثل هذا الاهتمام لولا الحقيقة التالية : اننا نجد هؤلاء النوابت لدى مفكر متأخر هو ابن باجه ، ولكن هذا يصفهم باوصاف مغايرة ، فينسب اليهم دورا ايجابيا .

ان وجود المدينة الفاضلة يؤدى الى تحصيل اهلها للسعادة . وبذلك يتحقق هدف قيام وجودها . ولكن تمايز اهل المدينـة وتفاوت «اجزائها» ومراتبها يؤدى الى تفاوت مراتب السعادة التى ينالونها . وفى ذلك يقول الفارابى : «وبيّن ان السعادات التى تحصل لاهل المدينة تتفاضل بالكميـة والكيفية بحسب تفاضل الكمالات التى استفادها بالافعال المدنيّة» (٨٢ ، ص ٨١) . بعبارة اخرى : ان ثمة لونا من «العدالة الكونية» ، يحتكم السعادة التى يحصلها اهل المدينة الفاضلة . فكل واحد من اهلها يحصل على قسطه من السعـــادة . وحين يتحدث الفارابى عن «مراتب» السعادة فانه يؤكد على ارتباط طابع السعادة بمراتبية المدينة الفاضلة وبموقع كل من اهلها فى هذا الهرم .

وتتألف سعادة كل من اهل المدينـة من المعارف والاعمال ، المشتركة بين اهالى المدينة جميعهـــم ، وكذلك من المعارف والاعمال الجزئية ، التى تخص فقط هذه او تلك من الفئات ، بدءا من مرتبة الرئاسة البحتة وانتهـــاء بمرتبة الخدمة البحتة (انظر : ٧٩ ، ص ١٣٥) .

ان ما ذكرناه اعلاه من تحول العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، اى تحصيل السعادة ، انما يتم بصورة مستقلة نسبيا فى كل مرتبة من مراتب المدينة ، ولكن المدينة ككل تحصل ايضا على

«الكمال الاخير» ، على السعادة الحقة ، كما يفهمها الفارابى .

وتقوم السعادة القصوى الحقة فى اتصال النفس الناطقة (اى العاقلة) البشرية بالعقل الفعال . وبما ان اهالى المدينة الفاضلة يشغلون – سواء بالفطرة او بالتربية – مراتب مختلفة فى نسق المدينة ، فان سعاداتهم تتفاوت ايضا فيما بينها . «فاهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعملونها ويفعلونها ، واشياء اخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . وانما يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، اعنى بالمشترك الذى له ولغيره معا ، وبالذى يخصّ اهل المرتبة التى هو منها» (٧٩ ، ص ١٣٤) . ثم ان ملوك المدينة الفاضلة ، الذين يتوالون فى الازمنة المختلفة ، واحدا بعد الاخر ، فيتحدون فى نفس مشتركة ، فيكونون «كلهم كنفس واحدة» . «وكذلك اهل كل رتبة منها ، متى توالوا فى الازمنة المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة ، تبقى الزمان كله» (نفس المرجع) .

وبصدد الحديث عن مصير النفس وسعادتها لدى الفارابى يسترعى الاهتمام ما يذكره عنه الفيلسوف الاندلسى ابن طفيل فى مقدمة «قصة حى بن يقظان» : «فقد اثبت فى كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ؛ ثم صرّح فى «السياسة المدنية» بانها منحلة وصائرة الى العدم ، وانه لا بقاء الا للنفوس الكاملة ، ثم وصف فى «كتاب الاخلاق» شيئا من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه : «وكل ما ذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز» (٥٤ ، ص ١١٢) . وهكذا تختلف حلول الفارابى لمشكلة بقاء النفس ومعها مشكلة السعادة الحقة ، وان كان فيلسوفنا ميالا الى التأكيد على السعادة فى «الدار الدنيا» .

وقد حظيت مسالة الاجتماعات البشرية المثلى بعناية كل الفلاسفة العرب الذين جاؤوا بعد الفارابى . ولم يكن لاى من هؤلاء ان يمر مرور الكرام على حلول الفارابى للمشكلات التى عالجها . حتى ويمكن القول ان مجمل التطور اللاحق للفكر العربى-

الاسلامي قد ارتبط ، على نحو او آخر ، بآراء ابي النصر وافكاره . وما المقتطف ، الذي اوردناه اعلاه من مؤلف ابن طفيل ، الا دليل على انه حتى في الاندلس البعيدة ، وبعد قرنين من الزمن ، كان المفكرون يمحّصون مؤلفات الفارابي ويغترفون منها ما يحفزهم على التأمل والبحث .

ان ابن سينا وابن باجه وابن رشد ، ومعهم جملة من المفكرين الاقل شأناً ، قد التفتوا الى نظريات الفارابي الاجتماعية-السياسية . اما «المدينة الفاضلة» ، التي رسم موديلها ، فغدت فكرة محورية في الفكر العربي-الاسلامي اللاحق كله .

اخوان الصفاء :
تحوير المجتمع عبر التنوير

«وكانت هذه العصابة قد تالفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذهبا ، زعموا انهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك انهم قالوا ان الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال» .

من كتاب «الامتاع والمؤانسة» للتوحيدى .

لغز اخوان الصفاء

الفرضية الاولى

لقد مضى على كتابة «رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء» الف عام على الاقل ، ومع ذلك لا يزال الغموض يكتنف العديد من جوانب هذا العمل الموسوعى الضخم . فتدور النقاشات حول هوية اصحابها ، وزمان ومكان كتابتها .

ان المقتطف ، الذى نقلناه اعلاه عن كتاب المؤرخ والاديب والفيلسوف المعروف ابى حيان التوحيدى (ت : ١٠٢٠) ، قد جاء فى سياق حديث ، دار بين صاحب الكتاب وبين ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى . وكان ظهور البويهيين على المسرح السياسى ايذانا بحلول عصر جديد فى تاريخ الخلافة العربية . فقد اقدم الخليفة العباسى المستكفى ، الذى كان

يصارع منافسيه على العرش ، على الاستنجاد بجيوش الديالمة ، فدخلت بغداد عام ٩٤٥ . وقد خلع الخليفة على احمد بن بويه ، قائد هذه الجيوش ، لقب «امير الامراء» . ثم استولى احمد هذا ، الذى سرعان ما لقّب بـ«معز الدولة» ، على السلطة الفعلية في الدولة العباسية . فأمر بسمل عينى الخليفة ، ونصّب مكانه ولى العهد القاصر ، واستبد ، هو واخلافه ، بمقاليد الحكم ، وان ظلوا يتظاهرون شكليا بان الدولة للخلفاء العباسيين .

ويذكر التوحيدى تاريخ الحديث : عام ٣٧٠ من الهجرة ، الموافق لعام ٩٨١ بعد الميلاد . ومن هنا يلزم انه الى ذلك الحين كانت «رسائل» اخوان الصفاء معروفة ومتداولة . ويورد صاحب «الامتاع والمؤانسة» اسماء بعض مؤلفيها : زيد بن رفاعة ، وابو سليمان المقدسى ، وابو الحسن الزنجانى ، وابو احمد المهرجانى ، وابو الحسن * العوفى . وقد جرت العادة على اعتبار ان هؤلاء المفكرين هم اصحاب «الرسائل» ، التى تمثل موسوعة العلوم المعروفة فى القرن العاشر . ويذهب بعض الباحثين الى ان التوحيدى نفسه كان من اعضاء تلك الجماعة . ولكن وجهة النظر هذه ليست الوحيدة بين الدارسين .

الفرضية الثانية

فثمة باحثون ، يرون ان صاحب «الرسائل» ، او جزء منها ، هو الفيلسوف الاندلسى مسلمه بن احمد بن قاسم بن عبد الله ابو القاسم المجريطى (ت : ١٠٠٧) . ويبدى البعض شيئا من الحذر ، فيكتفون بالقول بان «الرسائل» تنسب اليه (انظر ، مثلا : ١٦٥ ، جـ١ ، ص ٢٢٥) . وقد ظهر هذا التصور بنتيجة كون المجريطى هو الذى جلب الرسائل ، كلها او بعضا منها ، الى الاندلس ، واشتغل بترويجها . وبما انها كانت مغفلة من اسم صاحبها ، اعتقد الناس انها من وضع مسلمه نفسه ، الذى كان من المولعين بالتنجيم والاعداد السحرية وما شاكلها من

---

* ترد هذه الكنية عند حاجى خليفه فى كتابه «كشف الظنون . . .»

العلوم ، التى تشتمل عليها ، فيما تشتمل ، موسوعة «الاخوان» . ولكن المنوّر العربى خير الدين الزركلى يشير ، فى كتابه «الاعلام» (الذى صدرت الطبعة الاولى منه عام ١٩٢٧) الى انه ليست ثمة دلائل كافية ، تثبت كون المجريطى هو صاحب «الرسائل» .

ثم ان القول ان المجريطى نفسه هو الذى جلب «الرسائل» الى الاندلس لا يستند الى اساس مكين . فيروى ابن ابى اصيبعه ، نقلا عن القاضى صاعد الاندلسى ، ان الذى جلب «الرسائل» الى بلاد الاندلس ليس المجريطى ، وانما تلميذه ابو الحسن الكرمانى (انظر : ١٤٧ ، ص ٦٧) .

وقد كان بالامكان ان نطرح جانبا الفرضية القائلة بنسبة «الرسائل» الى المجريطى لولا الحقيقة التالية : يذكر المؤرخ العراقى طه الولى انه فى مكتبة الوقف بالموصل توجد مخطوطة ، بعنوان «رسائل» اخوان الصفاء ، يرد فيها ان صاحبها هو مسلم بن قاسم بن عبد الله عبد الله الخرميطى . ويلاحظ هذا المؤرخ ، بحق ، ان «مسلم» ارجح ان تكون تحريفا لـ«مسلمه» ، و«الخرميطى» — لـ«المجريطى» (انظر : ١٤٥ ، ، ص ١٨١) .

ان «الرسائل» ، المعروفة لنا اليوم ، كانت قد بدأت باجتذاب اهتمام مفكرى الاندلس منذ اواخر القرن العاشر واوائل القرن الحادى عشر . ولكن مسألة نسبتها الى المجريطى لا تزال تحتاج الى مزيد من التمحيص والبحث . ومن شأن حل هذا اللغز ان يساعد فى تسليط الضوء على مشكلة انتشار افكار «اخوان الصفاء» ، ولربما ايضا على خلاياهم التنظيمية ، فى مختلف ارجاء العالم الاسلامى . اما تأثير «الرسائل» فى الاندلس فيمكن تتبعه جليا لدى ابن باجه وابن خلدون .

الفرضية الثالثة

يذهب جملة من الباحثين الاوروبيين والعرب الى ان اخوان الصفا كانوا من منظّرى احدى الفرق الشيعية ، الذين تخفوا وراء

اسم «الاخوان» . فالباحث المصرى على سامــى النشار يرى ان «رسائل» الاخوان مشبعة بالروح الاسماعيليـة الباطنية (انظر : ١٥١ ، جـ ٢ ، ص ٣٨٨) .

ويقول بهذا الرأى الباحث المعاصر عارف تامر ، وهو من الاسماعيلية ، حتى ويذكر اسم احد وجوه الاسماعيلية كمؤلـف للرسائل . انه ، كما يعتقد ، عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، حفيد الامام اسماعيل . وقد توفى هـــذا المؤلف المفترض عام ٩١١ ، مما من شأنه ان يدخل تعديلا ملحوظا على تصوراتنا عن زمان وضع «الرسائل» (انظر : ١٥٦ ، ١٢) .

كذلك تنسب «الرسائل» الى ابن حفيد الامام اسماعيل — الى احمد بن عبد الله . وقد جاء بهذا الرأى المؤرخ القرمطى ادريس عماد الدين (ت : ١٤٦٧) فى كتابه «عيون الاخبار» . وهو يربط ظهور «الرسائل» برغبة الامام فى الرد عــلى انتشار الفلسفة . فيذكر ان المأمون العباسى «سعى فى تبديل شريعة محمــــد وتغييرها ، وان يـــرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين ، فخشى الامام (اى احمد بن عبد الله . — **المؤلف**) ان يميـــل الناس الى زخرف المأمون عن شريعة جده ، فالف رسائل اخوان الصفاء» (١٤٥ ، ص ١٧١) .

ويقدم احمد زكى باشا تفسيرا بسيطا لهذه النسبة . فهـــو يرد ظهور «الرسائل» فى الهند قبل قرن من الزمن ، وهو تحمل اسم هذا الامام كمؤلف لها ، الى رغبة اخلافـــه فى الاستئثار بعائد نشر «الرسائل» (انظـــر : ١٤٧ ، ص ٨٦) . ولكن الا يحتمل ان يكون صاحب «عيون الاخبار» يتحدث عن رسائل اخرى ، لها نفس تسمية موسوعة علماء البصرة ؟ فعبارة «اخوان الصفاء» لاقت هوى فى نفوس مفكرى العصر الوسيط . حسبنا هنا القول ان اخوان الصفاء انفسهم قد استعاروا تسميتهم من «كليلة ودمنة» .

والى هذا الرأى يميل المستشرقــون الاوروبيون . ولكن اذا كان دى بور من اوائل مؤرخى الفلسفة ، الذين تحدثوا بحذر عن «تطابق» و«تشابه» بعض موضوعات القرامطـــة واخوان الصفاء (انظر : ١٤٤ ، ص ٩٧ ، ٩٩) . فان انصار الاصل القرمطى من

الباحثين المعاصرين يستندون الى دى بور كحليف لهم (انظر : ١٤٥ ، ص ١٧٦) .

وجاء المستشرق البارز هنرى كوربان فايد وجهة النظر هذه ، حيث كان قاطعا فى الحكم بانه «ليس ثمة شك فى الصلات الاسماعيلية» لاخوان الصفاء (انظر : ١٧٤ ، ص ١٩٣) . وقد صار الاصل الاسماعيلى لـ«الرسائل» بمثابة المسلمة عند الباحثين الغربيين .

فلننظر فى النقاط ، التى يستند اليها انصار الرأى المذكور . هناك ، اولا ، مسألة «الروح الباطنية» للرسائل . ولكن حتى لو سلمنا جدلا بهذه الباطنية فان هذا لا يشكل اساسا كافيا للقول بوجود صلة مباشرة بين مؤلفى (او مؤلف) «الرسائل» وبين الاسماعيلية . ومن الجدير بالذكر ان الغزالى ، الذى يبسط ، فى كتاب «المستظهرى» ، «فضائح الباطنية» (و«فضائح الباطنية» تسمية اخرى لهذا الكتاب) ، لا يتطرق الى اخوان الصفاء ، علما بانه كان على معرفة جيدة برسائلهم ، وهو ما يتبين من كتابه «المنقذ من الضلال» .

اما بخصوص الصلة بين الاسماعيلية والفلسفة فانها موجودة بلا شك * . ولكن كم يبدو ساذجا تفسير المؤرخ القرمطى لظهور «الرسائل» بضرورة الدفاع عن الدين من انتشار الفلسفة . فاذا تركنا جانبا مسألة تدقيق اتجاه التأثير (من أثر على من ؟) ، يمكن القول انه منذ القرن التاسع شمل تأثير الفلسفة كافة ميادين الحياة الروحية ، بما فى ذلك ايديولوجية الحركات الدينية-السياسية ، التى راحت ترسى تطلعاتها على ارضية فلسفية-علمية . ولذا فاننا نميل الى رأى الدكتور حسين مروة ، الذى ينوه ، فى كتابه «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية» ، بوجود عناصر من الشبه بين المذهب الاسماعيلى وبين فلسفة اخوان الصفاء ، ولكنه يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ان هذه التشابهات لا تسمح بالقول بانتماء

* استعار المذهب الاسماعيلى الكثير من الاراء المبسطة من الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية والغنوصية .

«الاخوان» الى الاسماعيلية (انظر : ١٦٨ ، ج ٢ ، ص ٣٦٢-٣٦٤) .

وبين حجج القائلين بالاصل الاسماعيلي للرسائل يأتي كون اخوان الصفاء ، شأن الفرق الشيعية كالاسماعيلية والقرامطة والفاطميين ، كانوا يشكلون منظمة سرية ، ذات بنية هرمية ، وطقوس خاصة في القبول ، واهداف سياسية معينة . ولكن التشابه هنا تشابه سطحي بحت . هذا ناهيك عن انه يمكن رصد اوجه شبه كهذه بين نشاط «الاخوان» وبين نشاط التنظيمات الحرفية في بغداد في القرن العاشر نفسه ، وهو ما يفعله بعض الدارسين (انظر : ١٦٩ ، ص ٥٤-٥٧) .

- ان اخوان الصفاء يتميزون عن كافة الحركات الدينية-السياسية ، بكل اشكالها - الجماهيرية او النخبوية ، السرية او العلنية ، بانهم لم يشيروا الى شخص معين او سلالة معينة ، يجب ان ينتقل اليه حكم الجماعة الاسلامية . فقد كانت هذه النقطة بالذات عنصرا اساسيا في ايديولوجية الحركات الدينية-السياسية القروسطية ، فكان تحقيقها يعتبر الهدف السياسي الاول . ثم ان انصار الاصل الشيعي (الاسماعيلي او القرمطي او الفاطمي) للرسائل يتجاهلون نقد اصحابها لفكرة «المهدي المنتظر» . فبين «الآراء الفاسدة» تدرج «الرسائل» تصورات «من يرى ويعتقد ان الامام الفاضل المنتظر الهادي مختف ، لا يظهر من خوف المخالفين . . . فصاحب هذا الرأي يبقى ، طول عمره ، منتظرا لخروج امامه ، متمنيا لمجيئه ، مستعجلا لظهوره ، ثم يفنى عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى امامه ، ولا يعرف شخصه من هو» (٨ ، ج ٣ ، ص ٥٢٣) . ويرى اصحاب «الرسائل» ان التصور الشيعي عن قدوم المهدي خاطئ خطأ اعتقاد المسيحيين بصلب المسيح (انظر نفس المرجع) . اما بخصوص لفظ «الشيعة» ، الذي يرد في «الرسائل» ، والذي يستند اليه بعض القائلين بشيعية «الاخوان» فانه لا يعني الشيعة كفرقة مقابلة للسنة ، وانما «الانصار» . وبالمعنى الاخير يستخدم «الاخوان» هذا اللفظ عندما يتحدثون عن «شيعتنا» .

هذا ناهيك عن انهم يتحدثون ، مثلا ، عن «شيعة» . . . الشياطين ! (انظر : ٨ ، ج٣ ، ٥٦٤) .

كما ويفترق «الاخوان» عن مختلف اشكال الحركات والفرق الدينية-السياسية ببعدهم عن التعصب ، عن معاداة الاراء والمذاهب الاخرى . فقد جاء فى مطلع الرسالة الخامسة والاربعين ، المكرسة لما يمكن تسميته بمبادئ تنظيم المجتمع : «ينبغى لاخواننا ، ايدهم الله تعالى ، ان لا يعادوا علما من العلوم ، او يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها» (٨ ، ج٤ ، ص ٤١-٤٢) . ولم يكن هذا مجرد اعلان شكلى . فقد سار «الاخوان» على هدى هذا المبدأ فى رسائلهم ، بحيث ظلوا بعيدين تماما عن النزعة الانعزالية ، المميزة عادة للفرق الدينية-السياسية .

وعليه ، فلم يكن اخوان الصفاء جماعة اسماعيلية او قرمطية ، حتى ولا فرقة دينية-سياسية . وقد اصاب الباحث اللبنانى عمر فروخ فى وصفه لهم بانهم «كانوا جماعة من المتفلسفين الاخلاقيين ، الذين رأوا النزاع الاجتماعى والسياسى والدينى راجعا الى تعدد الاديان والمذاهب الدينية والجنسية (القومية) فى الخلافة العباسية ، فاحبوا ان يذيبوا جميع تلك الخلافات فى مذهب واحد جامع ، مبنى على اشياء مأخوذة من جميع الاديان والمذاهب» (١٦٠ ، ص ٣٧٩) .

من هم ، اذن ؟

تتيح المعلومات ، المتوفرة اليوم ، القول بأن «رسائل اخوان الصفاء» قد الفت فى وقت ، لا يتعدى ثمانينات القرن العاشر . ولكن هذا لا يستبعد ان يكون وضع الرسائل قد استغرق مدة طويلة من الزمن . ومن المرجح ان الصياغة النهائية لها تعود الى الجماعة التى تأسست بالبصرة ، والتى ذكر التوحيدى اسماء افرادها .

ان المثال السياسى ، الذى كان يصبو اليه «الاخوان» ، هو

«الرسائل» انفسهم يبررون موقفهم من التركة الفكرية والعلمية السالفة بالقول «ان الحق فى كل دين موجود ، وعلى كل لسان جار» (٨ ، ج ٣ ، ص ٥٠١) . ولا شك فـــى انهم كانوا ينتقون من المذاهب ما يعجبهم ، ويرفضون الاراء والتصورات التـــى يعتبرونها «فاسدة» (انظر . ٨ ، ج٣ ، ص ٥٢٠ وما بعدها) . وهناك الكثير من الاراء الشائعة فى عصرهم ، لم تنعكس فـــى رسائلهم ، سواء اخذا او ردا . ففـــــى اختيارهم للمواد كان اصحاب «الرسائل» ينطلقون ، فى المقام الاول ، من الوظيفـــة الاجتماعية لمؤلفهم من حيث كونه بمثابة الكتاب التعليمى لاعضاء هذه الجماعة القروسطية .

فى المدينة الروحانية

المثال الاجتماعى

يخاطب «الاخوان» القارئ بقولهم : «وينبغي ان تعلم ، ايها الاخ ، انه لا يجتمع اثنان على امر من الامور الا ولاجتماعهما علة تجمعهما وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فما دامت تلك العلـة باقية وذلك السبب ثابتا ، دامت لهما تلك الحال ، وان بطلـت تلك العلة وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهمـا وتنافرا بعد ذلك» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٠) .

ثم ان القول بالضرورة ، التى تدفع الناس الى الاجتماع ، يصح ايضا على «المدينة الروحانية» (او «المدينة الفاضلة الروحانية») لاخوان الصفاء ، على هذه الجماعة المنظمة بطريقة خاصة . فمـا هى اسباب نشوء هذه المدينة ، وما وجه الحاجة اليها ؟

وقبل كـــل شيء تاتى ضرورة الاجتمـــاع البشرى نفسه . «فالانسان الواحد لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشا نكدا ، لانه محتاج الى طيب العيش من احكام صنائــــع شتى ، ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها ، لان العمر قصير ، والصنائـع كثيرة ، فمن اجل هـــذا اجتمع فى كل مدينـــة او قرية اناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا . وقد اوجبت الحكمة الالهيـــة

«الرسائل» انفسهم يبررون موقفهم من التركة الفكرية والعلمية السالفة بالقول «ان الحق فى كل دين موجود ، وعلى كل لسان جار» (٨ ، ج ٣ ، ص ٥٠١) . ولا شك فى انهم كانوا ينتقون من المذاهب ما يعجبهم ، ويرفضون الاراء والتصورات التى يعتبرونها «فاسدة» (انظر . ٨ ، ج٣ ، ص ٥٢٠ وما بعدها) . وهناك الكثير من الاراء الشائعة فى عصرهم ، لم تنعكس فى رسائلهم ، سواء اخذا او ردا . ففى اختيارهم للمواد كان اصحاب «الرسائل» ينطلقون ، فى المقام الاول ، من الوظيفة الاجتماعية لمؤلفهم من حيث كونه بمثابة الكتاب التعليمى لاعضاء هذه الجماعة القروسطية .

فى المدينة الروحانية

المثال الاجتماعى

يخاطب «الاخوان» القارئ بقولهم : «وينبغى ان تعلم ، ايها الاخ ، انه لا يجتمع اثنان على امر من الامور الا ولاجتماعهما علة تجمعهما وسبب يحفظهما على تلك الحال ، فما دامت تلك العلة باقية وذلك السبب ثابتا ، دامت لهما تلك الحال ، وان بطلت تلك العلة وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهما وتنافرا بعد ذلك» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٠) .

ثم ان القول بالضرورة ، التى تدفع الناس الى الاجتماع ، يصح ايضا على «المدينة الروحانية» (او «المدينة الفاضلة الروحانية») لاخوان الصفاء ، على هذه الجماعة المنظمة بطريقة خاصة . فما هى اسباب نشوء هذه المدينة ، وما وجه الحاجة اليها ؟

وقبل كل شىء تأتى ضرورة الاجتماع البشرى نفسه . «فالانسان الواحد لا يقدر ان يعيش وحده الا عيشا نكدا ، لانه محتاج الى طيب العيش من احكام صنائع شتى ، ولا يمكن الانسان الواحد ان يبلغها كلها ، لان العمر قصير ، والصنائع كثيرة ، فمن اجل هذا اجتمع فى كل مدينة او قرية اناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضا . وقد اوجبت الحكمة الالهية

والعناية الربانية بان يشتغـــل جماعة منهم باحكام الصنائع ، وجماعة فى التجارات ، وجماعة باحكام البنيان ، وجماعة بتدبيـر السياسات ، وجماعة باحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للجميع والسعى فى حوائجهم» (٨ ، ج ١ ، ص ٩٩-١٠٠) .

كذلك تعود ضرورة اجتماع الناس الى «انك محتاج فى نجاتك وتخلصك من هذه الدنيا ، التى هى عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين وجنود ابليس اجمعين والصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات ومسكن العليين وجوار ملائكـــة الرحمن المقربين ، الى معاونة اخوان لك نصحاء واصدقاء لـــك فضلاء ، متبصرين بامر الدين ، علماء بحقائق الامور ، ليعرّفوك طوائق الاخرة وكيفية الوصول اليها» (نفس المرجع) .

ولكن هذا التفسير يبقى على السطح ، اذا صح التعبير . فثمة تفسير آخر ، اعمق ، يستند الى فكـــرة النفس الكونية الواحدة والقول بامكانية التحصيل الجماعى لـ«رتبة الملائكية» ، وهـــى الامكانية التى تكـــون للانبياء . فاذا مات النبـــى ، الانسان الفاضل ، فان امته ككل يجب ان تتمتع بمجموع الخصال التى له . واذا تم ذلك ، «اجتمعت تلك الجماعة على رأى واحـــد ، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضا ، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة ، واقامة السنـــة ، وحمل الامة على منهاج الدين ، دامت لهم الدولة فى دنياهم ، ووجبت العقبى لهم فـــى اخراهم» (٨ ، ج٤ ، ص ١٢٥) . ويجب ان تكون لهذه الجماعة نفس واحدة ، بالمعنى الحرفى للكلمة . ففى المدينة الروحانية يعلم كل واحد من اهلها «ان انفسهم نفس واحدة ، وان كانـت اجسادهم متفرقة» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٠) . بعبارة اخـرى : ان المدينة الروحانية ، كجماعة خاصة من الناس ، هى بمثابـــة استعادة وحدة النفس الكونيـة فـــى ظروف العالم الادنى ، الارضى . وتكون هذه المدينة شرطا لعودة النفس الى العالـــم العلوى .

والمدينة الروحانيـــة تكوين معقد . فـــان اخوان الصفاء يتأرجحون بين النظر اليها كمدينة روحانية محضة ، وبيـــن

اعتبارها اجتماعا ملموسا للناس على الارض . فهذه المدينة ، عندهم ، تبدو وكأنها «مرتفعة فى الهواء» (٨ ، ج٤ ، ص١٨) . فمنها بالذات ، كما يقول «الاخوان» ، اخرج آدم وزوجته وذريتهما بعد خداع ابليس لهما (انظر نفس المرجع) . وفى موضع آخر من «الرسائل» يقال بانه «لا ينبغى ان يكون بناء هذه المدينة في الارض حيث تكون اخلاق اهل سائر المدن الجائرة ؛ ولا ينبغى ايضا ان يكون بناؤها على وجه الماء لانه يصيبها من الامواج والاضطرابات ما يصيب اهل المدن التى على السواحل من البحار ؛ ولا ينبغي ان يكون بناء هذه المدينة فى الهواء مرتفعا لكيلا يصعد اليها دخان المدن الجائرة فتكدر اهويتها» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٢) . فان المدينة المنشودة يجب ان تبنى على ارضية من نوع خاص ، على التقوى والصدق والوفاء والامانة . وتكون هذه المدينة محاطة باربعة اسوار مبنية من جهالات الناس ، ما بين كل سورين خندق من سوء اعمالهم وفساد آرائهم ورداءة اخلاقهم ، يترتب على الراغب فى دخول المدينة تذليلها اولا . وتكون المدينة الروحانية بمثابة «سفينة النجاة» فى بحر المادة الصاخب (انظر : ٨ ، ج٤ ، ص ١٧٢-١٧٣) .

وتتطرق «الرسائل» هنا الى ضرورة ان يكون فى المدينة الروحانية اناس من ذوى الصنائع ، مثلا (انظر نفس المرجع) . ثم ان العرض اللاحق كله يدل على عناية «الاخوان» بتنظيم حياة المدينة على الارض . ويبدو ان اصحاب «الرسائل» يرون حلّ هذا التناقض فى كون المدينة الروحانية اجتماعا ارضيا لاناس متفقين فى الرأى ، يسعى نحو «الغاية القصوى ، التى هى الخلود فى النعيم» (نفس المرجع) .

ويراعى ترتيب المدينة الروحانية اختلاف الناس فى قوة النفوس والاعمار والوظائف . فادنى المراتب مرتبة ذوى الصنائع ، الذين يتسمون بصفاء جواهر النفوس وجودة القبول وسرعة التصور ، وهى الصفات التى تكون للقوة الناطقة بعد خمس عشرة سنة من مولد الجسد . وتصف «الرسائل» هؤلاء بـ«الابرار الرحماء» .

ثم تأتي مرتبة الرؤساء ذوي السياسة ، الذين يعنون بمراعاة الاخوان وسخاء النفس واعطاء الفيض بالشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان . وهذه هي مرتبة القوة الحكمية ، التي ترد على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد . وتصف «الرسائل» هؤلاء بـ«الاخيار الفضلاء» .

والمرتبة الثالثة هي مرتبة الملوك ذوي السلطان والامر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهورهما بين اهالي المدينة ، وذلك بالرفق واللطف والمدارة في اصلاح المعاند المخالف . وتلك هي مرتبة القوة الناموسية ، الواردة على النفس بعد مولد الجسد بأربعين سنة . واولئك هم «الفضلاء الكرام» .

والرابعة فوق هذه هي المرتبة ، التي تكون غاية كل اهل المدينة . وهي مرتبة القوة الملكية ، الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد . وصاحب هذه المرتبة يتمتع بـ«مشاهدة الحق عيانا» . وهذه المرتبة هي الممهدة لتحرير النفس من اسر البدن . فمن بلغها تصير لديه قوة ، شبيهة بالقوة التي كانت للنبي عند معراجه ، الا وهي قوة الصعود الى ملكوت السماء (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٣-١٧٤) . والى هذه المرتبة اشار ابراهيم ويوسف والمسيح ومحمد من الانبياء وسقراط وفيثاغورث من الفلاسفة اليونانيين وبلوهر من حكماء الهند (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٥) .

ثم ان بنية المدينة الروحانية تناظر بنية العالم ككل (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٦ ، ١٥٠) . فهي جزء جوهري من الكون . ويشبه «الاخوان» هذه المدينة بشجرة روحانية ، عروقها في السماء : «اعلم ان مثل واضع الشريعة مع اخوانه وانصاره واتباعه الذين يجيئون بعدهم الى يوم القيامة في حكم الشريعة كمثل شجرة هو واصحابه وانصاره اغصانها وقضبانها ، ومن يجيء بعدهم من التابعين لهم كالفروع ، ومن يجيء بعدهم كالورق والنوّر والزهر والثمر . وهذه الشجرة روحانية ، تنبت من فوق الى اسفل ، لان عروقها في السماء مما يلي رتبة

الملائكة ، لان مادتها من هناك تنزل ، يعني بتأييد واضع الشريعة من الملائكة ، وعنهم يأخذ الوحى والالهام والانباء يؤديها الى البشر الذين هم في الارض ليجتذبهم بها الى رتبة الملائكة» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٦) .

والاجتماع البشرى ، ايا كان ، يحتاج الى رئيس . «فما من جماعة ، تجتمع على امر من امور الدين والدنيا ، وتريد ان يجرى امرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، الا ولا بدّ لها من رئيس يرئسها ليجمع شملها ويحفظ نظام امرها ، ويراعى تصرّف احوالها ويرّم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها» (٨ ، ج٤ ، ص ١٢٧) . واذا كان اعضاء الجماعة يتعاونون فيما بينهم ، ويساند بعضهم بعضا ، فانهم يكونون – كما اشرنا اعلاه – بمثابة جسد واحد ونفس واحدة . وعندئذ يكون واضع الشريعة لهم بمنزلة الرأس من الجسد ، وهم له كسائر الاعضاء (انظر : ٨ ، ج٤ ، ص ١٣٤) .

ويميز «الاخوان» بين نوعين من الرئاسة : جسمانى وروحانى . فالرئاسة الجسمانية مثل رئاسة الملوك والجبابرة ، الذين ليس لهم سلطان الا على الاجسام بالقهر والجور ، فيسترقون الناس ويستخدمونهم قهرا . واما الرئاسة الروحانية فمثل رئاسة اصحاب الشرائع ، الذين يضمنون للناس ، الذين يسيرون على هدى الشرائع ، الفوز والنجاة والسعادة فى المعاد (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٨) .

ومن الطبيعي ان يكون رئيس المدينة الروحانية رئيسا روحانيا . واول واعلى الرؤساء الروحانيين للمدينة المثلى هو «واضع الشريعة» ، مؤسس المدينة . وينبغى على واضع الشريعة ان تكون فيه اثنتا عشرة خصلة فطرية : تمام الاعضاء ؛ جودة الفهم وسرعة التصور ؛ جودة الحفظ ؛ ذكاء الفطنة ؛ حسن العبارة ؛ حب العلم ؛ حب الصدق ؛كبر النفس وعلو الهمة ؛ الزهد فى الدنيا ؛ حب العدل واهله ؛ قوة العزيمة (انظر : ٨ ، ج٤ ، ص ١٢٩–١٣٠) .

وهذه الخصال ، التى ينبغى ان يتمتع بها واضع الشريعة ،

او الرئيس الاول للمدينة الروحانية ، هى نفس الخصال ، التى يسبغها الفارابى على رئيس «المدينة الفاضلة» . ويـــدل هذا ، بلا شك ، على القرابة الفكرية بيـــن الفارابى واخوان الصفاء . وهذه القرابة ، التى ليس من السهـــل احيانا اثباتها بالنص ، تتجلى فى نقـــاط كثيرة ، وان كان من الصعب الحديث عـــن استعارة احدهما من الآخر . وهنا يمكـــن الموافقة على الرأى ، القائل «ان القرابة بين مذهبى اخوان الصفاء والفارابى مدهشة ، ولكن الفوارق بينهما مدهشة ايضا» (١٨٤ ، ص ٢٢) . وثمـــة اساس للافتراض بان الاثنين تأثرا بنفس الافكـــار ، ويمثلان خطين مستقلين فى التطور الفكرى ، يبدآن من نقطة واحدة او نقطتين قريبتين . ولكن اخوان الصفاء اقرب مـــن الفارابى الى العقائد الدينية .

ويتجلى هذا فى وصفهم ، مثلا ، لاول الاعمال ، التى ينبغـــى على واضع الشريعة فعلها . «فاول قاعدة ، يضعها واضع الشريعة ثم يبنى عليها سائر ما يعمل فى تتميـــم الشريعـــة من القول والعمل» هى ان يعتقد ان للعالم بارئا قديما حيا عالما ، حكيمـــا قادرا ، قاهرا مريدا ، هو علة الموجودات ، ومالكها ومصرفها .

ثم ينبغى عليه ان يرى ويتصور موجودات عقلية مجردة مـــن الهيولى ، قائمة بنفسها ، هم الملائكة . كمـــا وينبغى عليه ان يعتقد وجودات نفسانية مجردة من الابدان تارة ، ومستعملة لها تارة ، ومتعلقة بها تارة . وبين عناصر هذه العقيدة يأتى القول ان البارئ ، اذ رسم للناس الاوامر والنواهى ، يخلق الظروف الملائمة للقيام بها ، اما الانسان فيطيع او يعصى ، فيثاب او يعاقب بعد مفارقة النفس للبدن . ويجب ايضا على واضـــــع الشريعة ان يرى ان الدعاء الى الله اولى الاعمال بالثواب ، وان الدعاة الى الله هم اعـــلى الناس درجـــة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٠–١٣٢) .

فاذا تحققت هذه الآراء فى نفس واضع الشريعة ينبغى عليـه التوجه الى الاخرين ليشرحها لهم . وهو يتحدث مع الخواص بدون كتمان او رمز ، اما الجمهور فيخاطبهم بلغة الرموز والتمثيلات ،

بالمعانى المتحملة للتأويل بما يعقلونها وتقبلها نفوسهم .

ثم ينظر اخوان الصفاء فى الامور الملموسة التى تترتب على واضع الشريعة ، الذى هو الرئيس الاول للمدينة الروحانية ومؤسسها . فينبغى عليه ان يسن للناس سنة ، تطالب اصحابها بموالاة بعضهم بعضا ، وتأكيد المودة بينهم ، وجمع شملهم ، وتأمرهم بمخالفة من يخالفهم فى هذه السنة ، ومجانبتهم والبراءة منهم ، وان كانوا من ذوى القرابة والاحباء .

وينبغى على واضع الشريعة تعليم الناس بان من أنفق ماله او فارق احباءه او بذل دمه قربانا فى نصرة المدينة المثلى ، سيثاب على ذلك خير الثواب بعد مفارقة النفس للجسد وتجردها من الهيولى ، فتكون نفسه فى اعلى درجات الشرف والرفعة .

وعلى واضع الشريعة ان يسّن لاهل دعوته سنة حسنة ، يقيمون بشرائطها ويتعاملون بموجبها ، ويكون فى استعمالها صلاح الجمهور والنفع العام ، لمن فى عصره ولمن يجيء بعدهم من التابعين . وهنا يترتب على صاحب الشريعة الا ينسب الى رأيه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهى فى وضع الشريعة ، ولكنه ينسبها الى الواسطة التى بينه وبين ربه من الملائكة التى تنقل اليه الوحى (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٠–١٣٥) .

وينبغى على الرئيس الاول للمدينة الروحانية ان يعمل لكى يتمتع اهلها بخصال اربع : الاولى ، ان يكون لكل واحد منهم عقل ، يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به ؛ والثانية ، ان يقتدوا بواضع الشريعة فى افعاله واقاويله وآدابه ومتصرفاته ؛ والثالثة ، ان يكون مع كل واحد منهم وصية من واضع الشريعة يدرسونها فى اوقات معلومة ؛ والرابعة ، ان يكون على كل جماعة منهم رئيس من فضلائهم ، يسير بهم على سنة الشريعة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٣٧) . ويبدو ان «الاخوان» يرون انه فى حال تحقق هذه الظروف تكون المدينة الروحانية قائمة ، فلا تحتاج بعد ذلك الى واضع الشريعة . فان اهلها «العقلاء الاخيار» ، الذين يهتدون بعقلهم ويقتدون بصاحب

الشريعة ، لا يحتاجون الى رئيس ومشرع (انظر نفس المرجع) . وتشير «الرسائل» ، فى موضع آخر ، الى العقل وحده باعتباره «الرئيس على الفضلاء» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٢٧) .

جماعة اخوان الصفاء
كأساس للمدينة الروحانية

فى الرسالة الخامسة والاربعين ، المكرسة لـ«كيفية معاشرة اخوان الصفاء وتعاون بعضهم مع بعض» ، يرد ذكر مراتب المدينة الفاضلة ، المبسوطة اعلاه ، بدون اى تغيير (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ٥٧) . فقد كان «الاخوان» ينظرون الى جماعتهم على انها صورة مصغرة من المدينة الروحانية ومثال لها . ولذا فان من شأن نشر مبادئ عشرتهم ان يؤدى الى اقامة «المدينة الروحانية» التى كانوا يحلمون بها .

ومن هنا تسترعى اهتماما كبيرا كيفية رؤية منظرى هذه المدينة لمبادئها التنظيمية ، ولاساليب عمل جماعتهم وآفاقها . وتجدر الاشارة الى ان المقصود ليس الواقع ، الذى كانت عليه جماعة اخوان الصفاء ، وانما الصورة ، التى كان يودّون ان يرونها عليها اصحاب «الرسائل» .

ونبدأ بما يمكن تسميته ، اذا استخدمنا لغة العلم السياسى المعاصر ، بـ«القاعدة الاجتماعية» لجماعة اخوان الصفاء . لقد كان هؤلاء يعتقدون ان لهم انصارا فى اوساط كافة فئات المجتمع المعاصر لهم . ويدل على ذلك قولهم : «اعلم ، ايها الاخ . . . ان لنا اخوانا واصدقاء من كرام الناس وفضلائهم ، متفرقين فى البلاد ، فمنهم طائفة من اولاد الملوك والامراء والوزراء والكتاب والعمال ، ومنهم طائفة من اولاد الاشراف والدهاقين والتُنّاء والتجار ، ومنهم طائفة من اولاد العلماء والادباء والفقهاء وحملة الدين ، ومنهم طائفة من اولاد الصناع والمتصرفين وامناء الناس» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٨٨) .

ولعلّ هذا الاهتمام الكبير بالشبان يعود الى كونهم الاكثـر تقبلا للقيم الروحانية . فنفوسهم ، على حـد تعبير اصحاب «الرسائل» ، «كمثل ورق ابيض نقـي ، لم يُكتَب فيه شيء» (٨ ، جـ ٤ ، ص ٥١) . واذا كتب في هذا الورق شيء ، حقا كان ام باطلا ، فقد شغل المكان ، ويكون من الصعب محوه ، وكتابة شيء جديد محله . ولذا لم يكن من الصدفـة ان مكذبي الانبياء كانوا دوما من الشيوخ . ومن هنا تأتي نصيحة «الاخوان» لقارئ رسائلهم : «فينبغي لك ، ايهـا الاخ ، ان لا تشغَل باصلاح المشايخ الهرمة ، الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة واخلاقا وحشية ، فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ، وان صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الاداب ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الاخرة ، والمؤمنين بيوم الحساب ، المستعملين شرائع الانبياء ، عليهم السلام ، الباحثين عن اسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجدل غيـر متعصبين على المذاهب» (٨ ، جـ ٤ ، ص ٥١–٥٢) . ذلك هو احد المبادئ الرئيسية في اختيار المريدين .

ويؤكد «الاخوان» على ضرورة المعرفة الجيدة بالمرشحيـن للانتماء الى جماعتهم . «فينبغي لاخواننا . . . اذا اراد احدهم ان يتخذ صديقا مجددا او اخا مستأنفا ، ان يعتبر احواله ، ويتعرف اخباره ، ويجرّب اخلاقه ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقـة الاخوة ام لا» (٨ ، جـ٤ ، ص ٤٣) . ومن ثم يترتب على رئيس التنظيم «ان يتعرّف خبر كل واحد من اهل دعوته ، من الصغير والكبير ، والذكـر والانثى ، والحر والعبد ، والشريف والدنيء ، والعالم والجاهل ، والغني والفقير ، والقوي والضعيف ، والقريـب والبعيد» (٨ ، جـ ٤ ، ص ١٣٣) * . ويذهـب اصحاب «الرسائـل» الى ان

* هذه القائمة لم تأت وليدة الاعتبارات الاسلوبية فقط ، وانمـا تدل ، بدورهـا ، على توجه «الاخوان» الى شتى فئات المجتمـع المعاصر لهم .

المواصفات الاخلاقية يجب ان تكون فى طليعة المعايير فى اختيار المريدين . «فمن يرى ويعتقد في دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم ، ويرثى للمذنبين ، ويستغفر لهم ، ويتحنن على كل ذى روح من الحيوان ، ويريد الصلاح للكل» ، فانه يصلح لان يكون من جماعة اخوان الصفاء (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ٤٤) . واذا تم قبول شخص جديد في جماعة «الاخوان» فانّ كافة اعضائها يرونه اقرب الناس اليهم : «فينبغى اذا ظفرت بواحد منهم (اى من الاخوان . — **المؤلف**) ان تختاره على جميع اصدقائك واقربائك وعشيرتك وجيرانك الذين نشأت معهم ، فانه خير لك من ولدك الذى من ظهرك ، واخيك من صلب ابيك ، ومن زوجتك التى جعلت كل كسبك لها ، وجميع سعيك من اجلها» (٨ ، ج ٤ ، ص ٤٩) .

ان اخوان الصفاء ، كما ذكرنا اعلاه ، لا يتجاهلون انقسام المجتمع الى اغنياء وفقراء . فهم ينوهون ، مثلا ، «بان الناس اصناف وطبقات فى متصرفاتهم في امور الدنيا ، لا يحصى عددها الا الله» (٨ ، ج ١ ، ص ٣٢٠) . ولكن الناس ، وبغض النظر عن الفروق بينهم ، يندرجون فى واحدة من الطبقات (او «الاصناف» ، «المراتب» ، «الطوائف» ، الخ) السبع التالية : ارباب الصنائع والحرف والاعمال ؛ ارباب التجارات والمعاملات والاموال ؛ ارباب البنايات والعمارات والاملاك ؛ الملوك والسلاطين والاجناد وارباب السياسات ؛ المتصرفون والخدّامون يوما بيوم ؛ اصحاب العاهات المزمنون والعطّل واهل البطالة والفراغ ؛ اهل العلم والدين والمستخدمون فى الناموس ولكل طائفة من هذه اصناف كثيرة (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٣٢٠— ٣٢١) . اما «الفقراء» ، عند اخوان الصفاء ، فهم الصناع «الذين يعملون بابدانهم ، واتكالهم على صناعتهم وقوة ابدانهم» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٩) .

كذلك يتفاوت الناس باخلاقهم ومراتبهم من العلم وغيرها من الصفات . ويذهب «الاخوان» الى ان هذه الفوارق كلها ، بما فيها الفوارق فى الاملاك ، تعود الى وجوه اربعة : اخلاط

اجسادهم وامتزاج اخلاطها (وهذه الاخـــلاط ترتبط بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) ؛ الظروف الطبيعية ، كالتربـــة والاهوية ؛ التعلم والمعلمين ، الذين يغرسون فى الناس الاراء والتصورات السائدة فى المحيط الاجتماعى ؛ تأثيـــــر النجوم والكواكب فى اصول مواليدهم . ويرى «الاخوان» ان العامـــل الاخير هو «الاصل ، وباقيها فروع لها» (٨ ، ج ١ ، ص ٢٩٩) . فالانتقال من طبقة الى اخرى يتوقف ، عندهم ، على تأثير الكواكب والافلاك السماوية على الاطفال ، الذين ينتمون من حيث المنشأ الى طبقات مختلفة . ومن ذلك ، مثلا ، انـــه يمكن لاولاد التجار ان يرتقوا الى مرتبة اولاد الملوك ، وبوسع الفقراء ، اذا حالفهم الحظ ، ان يبلغوا مرتبة التجار وارباب النعـــــم (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٤٩) .

وطالما بقى المجتمع عـــــلى الحال ، التى هو عليها اليوم ، يترتب على «الاخوان» التعامل مـــع اناس مختلفين ومتفاوتين . فبين مريديهم هناك الفقراء والاغنياء ، العلماء والجهال . وهكذا يكون الناس ، الذين يرفدون جماعتهم ، على منازل اربع : من رزق الحظ من المال والعلم معا ؛ من حرم منهما جميعا ؛ من رزق المال ولم يرزق العلم ؛ من رزق العلم ولم يرزق المال . وينبغى لهؤلاء ان يتعاونوا فيما بينهم . فذو المال يوزع ماله بينه وبين اخيه المحروم ، وذو العلم يتقاسم علمه مع اخيه الجاهل . وبذلك تكون معاونة ذى المال لذى العلم بماله ومعاونة ذى العلم لذى المال بعلمه كمثل رجلين ، اصطحبا فى طريق وعر ، احدهمـــا بصير ضعيف البدن معه زاد ثقيل لا يطيق حمله ، والآخر أعمى قوى البدن ليس معه زاد ، فاخـــــذ البصير بيد الاعمى يقوده خلفه ، وأخذ الاعمى ثقل البصير فحمله على كتفه ، وتواسيـــا بذلك الزاد ، وقطعا الطريق ، ونجوا جميعا . وتتوقف «الرسائل» عند وصف الاخوان الذين ليس لهم علم ولا مال . ومن الطبيعى ان هؤلاء يجب ان يكونوا من ذوى الاخلاق الرفيعة . فليس فـــى جماعة اخوان الصفاء مكان للحساد وغلاظ القلب والمتعصبين . ويؤثر «الاخوان» قبول الشخص الحســـن الاخلاق ، ولكن ليس

بذى علم ومال ، على ذى المال والعلـــم ، او ذى واحد منهما ، ولكن بدون اخلاق رفيعـــــة . «وذلك اننا نجد اقواما علماء متفلسفين ، يصنفون الكتب فى تحسين الاخلاق ويأمرون بها ، وهم اسوأ الناس خلقا» (٨ ، ج ٤ ، ص ٥٦) . فباب «الاخوان» موصود امام امثال هؤلاء .

كما ويقسم اخوان الصفاء الناس من جهة العلم والايمان . وهم يعرّفون العلم بانه «صورة المعلوم فى نفس العالم» ، والايمان بانه «التصديق لمن هو اعلم منـــك بما يخبرك عما لا تعلمه» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٥) . والعلم متضمن فى كتب الفلاسفـــة والحكماء ، وموضوعات الايمان محتواة فى كتب الانبياء . ومـن جهة العلم والايمان ينقسم الناس ، عنـــد اخوان الصفاء ، الى اربع فئات : عالم مؤمن ؛ جاهل جاحد ؛ عالم جاحد ؛ جاهـــل مؤمن . ويتميز «الاخوان» بانهم من ذوى العلـم والايمان معا . وجدير بالذكر هنا ان «الايمان» ، عندهم ليس قصرا على الامور الدينية وحده . وفى ذلك يقولون : «اعلم انك محتاج الى الايمان والتصديق لقول المخبر لك ، الذى هو فوقك فى العلم واعـــلى منك فى المعارف ، لأنك ان لم تؤمن بما يخبرك به حُرمت اشرف العلوم واجلّ المعـــارف» (٨ ، ج ٤ ، ص ٦٦) . فالمبتدئ بتحصيل العلوم ينبغى عليه تصديق قـــول معلمه وما يخبره عنه . «فليس لك طريق الى تصديق المخبر لك فى اول الامر الا حسن الظن بصدقه ، ثم على ممر الاوقات تتبين لك حقيقة ذلك ، فلا تطلبه بالبرهان فى اول الامر ، ولكن اجتهد فى ان تتصور فى فكرك ما تسمع باذنك ، ثم اطلب السبيل والبرهان بعـــد ذلك ، ولا ترضَ بالتقليد اذا توسطت فى العلم ، ولا تطلـــب البرهان فى اوله» (نفس المرجع) .

وفى جماعة اخوان الصفاء يتم تعليم كافة اعضائها وفقـــا للمبدأ الكونى الشامـــل فى التعليم . وبهذا الصدد تؤكـــد «الرسائل» «ان اصحاب الناموس هم المعلمـــون والمؤدبون والاستاذون للبشر كلهم ؛ ومعلمو اصحاب النواميس هـــم الملائكة ؛ ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ؛ ومعلمها العقـــل

الفعال ؛ والله تعالى معلم الكل» (٨ ، ج ٣ ، ص ٤٨٠) . ويدعو «الاخوان» قارئ «الرسائل» بقولهم : «هلم بنا ، يا اخي ، الى مجلس اخوان لك فضلاء ، واصدقاء لك علماء ، واودّاء لك نصحاء ، لتسمع اقاويلهم ، وترى شمائلهم ، وتقف على اسرارهم ، وتتصور بصفاء جوهر نفسك ما تصوروا بصفاء جوهر نفوسهم ، وتنظر بعين قلبك كما نظروا بعيون قلوبهم ، وترى بنور عقلك ما رأوا بنور عقولهم» (٨ ، ج٤ ، ص ٦٦) . فالعلم شرط ضروري لدخول المدينة الروحانية . «فلا يمكن احدا ان يدخل مدينتنا هذه متى لم يكن علمه مساويا لعلمنا» (٨ ، ج ٤ ، ص ١٧٣) .

ثم ان جماعة اخوان الصفاء نفسها يجب النظر اليها على انها بمثابة المعهد ، الذي ينتقي الاشخاص ويعلمهم ويعدهم لدخول المدينة الروحانية .

ويحتاج تأديب اعضاء الجماعة وتثقيفهم الى صيغ تنظيمية معينة : «ينبغي لاخواننا ، ايدهم الله ، حيث كانوا من البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في اوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه اسرارهم» (٨ ، ج ٤ ، ص ٤١) . وقد استخدم «الاخوان» في نشر معارفهم ، طريقة «الرسائل» المعروفة (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٩٥) . ثم ان «رسائل اخوان الصفاء» نفسها يمكن النظر اليها على انها مجموعة من الرسائل ، التي كرس كل منها لمشكلة معينة او لجملة مشكلات . فعبر تثقيف الناس واجتذاب افواج جديدة وجديدة من الناس الى جماعة «الاخوان» تشيد في مختلف البلدان دعائم «المدينة الروحانية» التي هي عالم جديد ، تسوده المحبة ، وتميزه وحدة العلم والعمل .

تربية اهل المدينة الروحانية

ينطلق اخوان الصفاء ، في انشاءاتهم ، من ثنوية «العلوي — السفلي» . فالعالم ، عندهم ، قسمان ، علوي وسفلي . فالعلوي هو عالم الافلاك السماوية العشرة — فلك القمر ، والافلاك السبعة

الموافقة للكواكب السيارة ، وفلك الكواكب الثابتة (وعددها ، عندهم ، ١٠٢٩) ، والفلك المحيط . والسفلى هو عالم الاركان الاربعة ، التى هى النار والهواء والماء والارض ، عالم الكـــون والفساد ، الذى يقع «تحت مقعر سطح فلك القمر» (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٦) .

وتتطابق هذه الثنوية الكونية مع ثنوية الوجـــود البشرى . فحياة الانسان ، عند اخوان الصفاء ، تكون فى عالم الدنيا اولا ، ثم تصير فى عالم الآخرة . وفى العالم الاول تكون النفس متصلة بالبدن ، اما فى العالم الثانـــى فتكون مجردة عـــن الابدان (انظر : ٨ ، ج ٣ ، ص ٢٩٤) .

وبالاتفاق مع ثنوية العالم هذه تكون كافة فصول المسرحيـة الكونية ، فى نهاية المطاف ، بمثابـــة حركات الى الاعلى او الى الاسفل ، صعود او نزول . وهاكم بعض الامثلة . فاذا اخذنا كل الموجودات فـــى عالم الكون والفساد فانها تأتـــى ، فى رأى «الاخوان» ، نتيجة الصعود والارتقـــاء من الاركان الاربعة الى مراتب اكثر تعقيدا — امتزاجات الاركـان الاربعة ، فالمعادن ، فالنباتات ، فالحيوانات (ما يعيش منها فى الماء ، ثم ما يعيش منها على اليابسة ، ثم الطيور) (انظـــر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٨٨ ، ١٧٨) .

والتطور الصاعد للعالم يعـــود الى التأثير الصادر عن الافلاك السماوية والكواكب وحركاتها (انظـر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٨٩) . ومن هنا تأتى الاهمية الكبيرة التى يوليها «الاخـوان» للتنجيم ، الذى يتيح ، فى رأيهم ، الوقوف على مستقبل الموجودات جملة وكل منها على حدة .

وقد عرضنا اعلاه لتصورات «الاخوان» عن البنية الاجتماعية وتوزعها الى مراتب دنيا وعليا . فكان «الاخوان» يرون ان «حظ» الانسان او سعادته فى الحياة الدنيا يتمثل فى صعوده من درجة الى اخرى فوقها على السلم الاجتماعى ، وذلك بتأثير التأثيرات الملائمة الصادرة عن الكواكب . وفى هذه الحالة يمكـن لاولاد الفقراء ان يبلغوا مرتبة اولاد التجار ، ويمكن لهؤلاء ، بدورهم ،

ان يرتقوا الى مرتبة اولاد الملوك ، وهلمجرا (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٤٩) .

ان الامثلة ، التى تبين ثنوية رؤية «الاخوان» للتنظيم الكونى ، كثيرة للغاية . ولكن ما يهمنا هنا ، قبل كل شىء ، هو ان الانسان ، محور المسرحية الكونية ، يأتى بمثابة النقطة ، التى يلتقى عندها خطا الحركة الكونية – الصاعد والهابط . فان جسمه يكون نتيجة التطور الصاعد لـ«المادة» ، اما نفسه ، فيكون اتصالها بالبدن نتيجة هبوطها من مكان علىّ ، كان يقطنه آدم وزوجته بعد جنايتهما المعروفة (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٠٠) . اما المكان ، الذى كان فيه آدم وحواء قبل الخطيئة ، فيسميه «الاخوان» بـ«المدينة الروحانية» (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١١٨) .

ان النفس ، لما هبطت من مرتبتها العالية ، «غرقت فى بحر الهيولى» ، فى الجسم البشرى . ولكنها تبقى غريبة على الجسم (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ١٨٥) . ولما كان الانسان يحتوى على هذين الجوهرين ، الجسد والنفس ، فانه يكون متناقضا للغاية . «فان الانسان ، لما كان هو جملة ، مجموعة من جسد جسمانى ونفس روحانية ، وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الاحوال ، ومشتركان فى الافعال العارضة والصفات الزائلة ، صار الانسان من اجل جسده الجسمانى مريدا للبقاء فى الدنيا ، متمنيا الخلود فيها ، ومن اجل نفسه الروحانية صار طالبا للدار الآخرة ، متمنيا للبلوغ اليها . وهكذا اكثر امور الانسان وتصرف احواله مثنوية» (٨ ، ج ١ ، ص ٢٥٩) . ويحاول «الاخوان» تفسير ثنوية الانسان بضرورة تحصيل النفس للكمال اثناء وجودها فى الجسم . فان «الغرض من الكون فى الدنيا والمكث فيها زمانا ما هو تتميم صورة النفس وتكميل فضائلها ، ولم تكن تتم فضائلها الا بهذا الجسد . . . وان النفس ، ان لم تتم صورتها ما دامت مع الجسد ، ولم تكمل فضائلها مع الجسد مادامت فى الدنيا ، لم تنتفع فى الدار الآخرة بعد الموت على التمام والكمال» (٨ ، ج ٣ ، ص ٤٩١ – ٤٩٢) .

ويقوم هدف النفس فى التحرك باتجاه مضاد للهبوط اى فى

الصعود نحو العالم الاعلى ، عالم الافلاك (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ١٠٠) . وهذا الصعود لا يتم الاّ عبر المعرفة . «فكل من كان اكثر معلومات حقيقة ، كان بالملائكة اشبه ، والى ربه اقرب» (٨ ، ج ١ ، ص ٤٥٠) . ومن هذه الناحية تكون الحياة البشرية كلها ، فى صورتها المثلى ، بمثابة حركة الى الاعلى – من النطفة ، فالعلقة ، فالمضغة ، فالجنين ، فالطفل ، فالصبى ، صعودا الى الشيخ الحكيم ، ومن ثم ، بعد الموت ، الملك السماوى الروحانى ابدى الوجود ، وهو الملك ، الذى يمكن تأويله بالعقل المحض (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٤٤٨ – ٤٤٩) .

وتتم المعرفة عبر التعليم ، اى تقبل المعرفة «الجاهزة» ، وعبر البحث ، الذى يحصّل المعارف . ومن هنا يقسم «الاخوان» المصادر ، التى يجب ان يستقى المريدون معارفهم منها ، الى صنفين من «الكتب» : الكتب الموضوعة ، وكتب الوجود (انظر : ٨ ، ج ٤ ، ص ٤٢) . اما الانتقال من الصنف الاول الى الثانى فهو صعود من الايمان والتصديق بما يبسطه المعلم الى المعرفة التى يحصلها المرء بنفسه . وبمثابة مرحلة متوسطة يأتى استيعاب الكتب الفلسفية ذات المضمون العلمى ، التى تتميز عن كتب الانبياء ، فهذه الاخيرة موضوع للايمان فقط .

واما المعرفة البحثية فهى ارتقاء من المعرفة الحسية الى البرهانية . «فالانسان العاقل اللبيب ، اذا اكثر التأمل والنظر الى الامور المحسوسة ، واعتبر احوالها بفكرته ، وميزها برويته ، كثرت المعلومات العقلية فى نفسه . واذا استعمل هذه المعلومات بالقياسات ، واستخرج نتائجها ، كثرت المعلومات البرهانية فى نفسه . وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية ، كانت قوتها على تصور الامور الروحانية التى هى صورة مجردة عن الهيولى بحسب ذلك ، وعند ذلك تشبهت بها وصارت مثلها بالقوة . فاذا فارقت الجسد عند الممات صارت مثلها بالفعل ، واستقلت بذاتها ، ونجت من جهنم عالم الكون والفساد ، وفازت بالدخول الى جنة عالم الارواح» (٨ ، ج ١ ، ص ٤٥١) .

وهكذا فان معرفة العالم هى صعود للنفس ، يضمن السعادة

بعد الموت . ويصف اخوان الصفاء عملية الصعود هذه بانهـا «تألّه» (انظر : ٨ ، جـ١ ، ص ٢٩٨) .

ولكن سيكون من الخطأ النظر الى عملية تجميع مريدى جماعة «الاخوان» ، وبالتالى مواطنى المدينة الروحانية ، على انها نقل نسق المعارف المحصلة عن العالم الى مرشحين ، ثم انتقاؤهم على نحو خاص . فليس لدى اخوان الصفاء نسق جاهز مـن المعارف . ويبدو انهم كانوا ، هم انفسهم ، يعون ذلك . ففـى لوحة العالم ، التى يرسمونها ، كثيرا ما تصادف اقوال كالتالية : «نذكر طرفا ليكون دليلا على الباقى» ، «علل واسباب ، يطـول شرحها» ، (انظر ، مثلا : ٨ ، جـ ٢ ، ص ٤١٧) . ويشيـر «الاخوان» انفسهم الى هذا التناول بقولهم : «ونريد ان **نلّوح** من هذا العلم **طرفا** فى هذه الرسالـة الجليلة القدر ، **باشارات مرموزة ، وامثال مضروبة** . . . اذا كان الاخبار عن حقيقتها يدق عن البيان» (٨ ؛ جـ٣ ، ص ٢٨٨ ؛ خط التشديـد لى . — **المؤلف**) . وقد جاءت «الرسائل» حافلة بالامثال والرموز ، التى تلعب دورا توضيحيا هاما ، تربويا على الاغلب .

وكمثال على ذلك نسوق تصورات اخوان الصفاء عن النفس البشرية الفردية . فهذه التصورات ذات اهمية كبيرة بالنسبة لفهم مذهبهم ككل . ولا يكل «الاخوان» انفسهم عن تكرار القول بان «علم النفس» هو اول واهم العلوم التى يجب ان يبدأ التعليم بها . «فان افتتاح جميع العلوم الحقيقية هو فى معرفة الانسان نفسه» (٨ ، جـ ٣ ، ص ٣٤) . فينبغى اولا معرفة النفس ، فمن خلال معرفتها يمكن الاطلاع على حقائق الاشياء الروحانية (انظر : ٨ ، جـ ٣ ، ص ٢٨٨) . ولذا يتساءل اصحاب «الرسائل» : كيف يوثق برأى انسان ، يجهل نفسه ، ومع ذلك لا يتورع الحديث عن اشياء ادق وابعـد عن المعرفة ؟! (انظر : ٨ جـ٤ ، ص ١٩٢) . «فان الانسان ، اذا ادّعى معرفة الاشياء وهو لا يعرف نفسه ، فمثله كمثل من يطعم الناس وهو جائع ، وكمثل مـن يداوى غيره وهو مريض سقيم عليل ، او كمن يكسو الناس وهو عريان» (٨ ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩) .

ويستخدم «الاخوان» ، فى بسطهم للعلاقة بيـــن النفس والجسد ، مختلف التمثيلات والتشبيهات . فهم يشبهونهمـــا بالرئيس والمدينة ، او بالربان والسفينة (انظر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٤٦٨ ، ج ٣ ، ص ٤٤) . ويلجأ «الاخوان» ، فى تدليلهم على اختلاف طبيعة الاثنين ، الى «البرهان الفيلولوجى» : النفس ، بالعربية ، مؤنث ، والجسد مذكر (انظر : ٨ ، ج٣ ، ص ٢٩٠) . وحال النفس فى الجسد كحال الصبى فى المكتب ، او الجنين فى الرحم (انظر : ٨ ، ج٣ ، ص ٤٣ ، ص ٣٩) . والمسيرة نحو الحياة الاخروية تتبدى ، فى «الرسائل» ، على النحو التالى : النفس كالحرّاث ، والجسد كالمزرعة ، والاعمال كالحب والثمـــر ، والموت كالحصاد ، والدار الاخرة كالبيدر (انظر : ٨ ، ج ٢ ، ص ٤٥٩) . ويتميز «الاخوان» باسلوبهم التمثيلى الميثولوجى ، الذى يتشابك بالتناول العلمى (المحدود ، طبعا ، باطار العصر) لبعض جوانب الواقع . ومن هذه الناحية يقصّر «الاخوان» عن الفارابى وحتى عن الكندى ، ذلك انهم لم يتخلوا بعد تخليا نهائيا عن الاسطورة كمبدأ فى التفسير .

ان «رسائل» اخوان الصفاء لم تكن موسوعة للعلوم ، بقدر ما كانت كتابا تعليميا ، معدا لتثقيف اهل المدينة الروحانية . ولعلّ فى هذا تفسيرا لبعض النواحى الغريبة فى ابداع «الاخوان» وفى مصيرهم اللاحق (انظر : ١٨٤ ، ص ٣١٠) .

لقد كان الهدف من هذا العمل الضخم المساعدة فى تنشئـة مواطنى المدينة المثلى ، كما تصورها «الاخوان» . ولكن مشروعهم الاجتماعى الطوباوى لم يمارس تأثيرا كبيرا على المفكريـــن اللاحقين . ومع ذلك ، عمل اخوان الصفاء ، من خلال «الرسائل» ، على تعزيز ثقة الناس وايمانهم بان بالامكان تحوير المجتمـــع وتثقيف كافة اعضائه بدون استثناء . وهذه الفكرة الانسانيـة ستلقى تطويرها وصياغتها النهائية فى مذهب آخر اعلام الفلسفة العربية-الاسلامية ، اعنى ابن رشد .

ابن سينا:
السياسة كنظرية للنشاط البشرى

«ثم سألته ان يشرح كتب ارسطوطاليس ، فذكر انه لا فراغ له الى ذلك ، فى ذلك الوقت . ولكن ، ان رضيت منى بتصنيف كتاب ، اورد فيه ما صحّ عندى من هـذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، والاشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك . فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتـاب سماه كتاب الشفاء . . . وكان يجتمع كل ليلة فـى داره طلبة العلم . وكنت اقرأ من الشفاء نوبة ، وكان يقرن غيره من (كتاب) «القانون» نوبة . فاذا فرغنا ، حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيّء مجلس الشراب بآلاته ؛ وكنـا نشتغـل به ؛ وكان التدريس بالليـل ، لعدم الفراغ بالنهار ، خدمة للامير» .

من سيرة حياة ابن سينا لتلميذه ابو عبيد الجوزجانى .

مكانة السياسة فى نسق العلوم القروسطى

«كان ابن سينا رجلا دائم التطواف والترحال ؛ وكان يجمع بين شخصية الفيلسوف وشخصية العالم ؛ وكان ذا ثقافـة موسوعية وباع طويل فى صناعة الطب ؛ كما كان شاعرا ورجل دولة ؛ كان «شيخا» و«رئيسا» ، مما انعكس جليا فى مذهبـه الفلسفى ، الهادف الى بلوغ وحدة الفكر والعمل ، وحدة الحقيقة والخير ، العقل النظرى والعقل العملى» — بهذه العبارات المكثفة يصف الباحث السوفييتى ارثور سغدييف «الشيخ الرئيس» ابا على ابن سينا (١٢٣ ، ص ١٠) .

لم يكن ابن سينا فيلسوفا كبيرا فحسب ، بل وكان طبيبا بارزا ايضا . وجدير بالذكر ان مؤلفه الرئيسى فى هذا الميدان – «القانون فى الطب» ، كان قد ترجم الى اللاتينية منذ عام ١٤٧٢ واعيد طبعه عدة مرات ، وظل حتى القرن السابع عشر مرجعا اساسيا للمشتغلين بالطب . وحتى فى عام ١٩٠٩ كان بين المقررات بكلية الطب فى بروكسل مقرر حول فن الطب عند ابن سينا (انظر : ١١٥ ، ص ١٩ – ٢١) .

واشتغل الشيخ الرئيس بكافة علوم عصره ، فترك لنا موسوعة حقيقية ، تضم اكثر من ٢٥٠ عملا فى مختلف ميادين المعرفة (انظر : ١٠٤ ، ص ٢١٣–٢٣٦ ؛ ١٢٥) . وقد عمل فيلسوفنا على صياغة العلوم كلها فى نسق واحد ، معتمدا على محاولات اسلافه فى تصنيف العلوم .

فقد سبق للكندى «فيلسوف العرب» ، ان اولى عناية كبيرة للعلوم الملموسة ، وبينها الفيزياء (والبصريات ضمنا) والكيمياء والجغرافية والفلك والطب (فيذكر ابن النديم ان للكندى ٢٤ عملا فى الطب والصيدلة) . وبين العلوم النظرية عنى الكندى ، الى جانب الفلسفة ، بالمنطق والرياضيات . صحيح ان الكندى لم يترك لنا تصنيفا للعلوم المعاصرة له ، ولكنه كان ، بلا شك ، اول موسوعيى عصره (انظر : ١٦٢) .

ويقسم الفارابى ، فى رسالة «احصاء العلوم» ، العلوم المعروفة له الى اقسام اساسية خمسة : علوم اللغات ، والمنطقيات ، والرياضيات (اى علوم العدد والهندسة والمناظر والنجوم والموسيقى والاثقال والحيل) ، والطبيعيات ، والالهيات ، والسياسيات ، والفقه والكلام . وهو يبرز فى هذه الرسالة العلم السياسى («المدنى») ، فيشير الى انه «يفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية ، وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الافعال والسنن ، وعن الغايات التى لاجلها تفعل ، وكيف ينبغى ، ان تكون موجودة فى الانسان وكيف الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى ان يكون وجودها فيه ، والوجه فى حفظها عليه» (٩٢ ، ص ١٧٦) . وقد

توقفنا اعلاه ، فى الفصل المكرس لمذهب الفارابى ، عند مضمون هذا العلم .

ويبرز اخوان الصفاء ثلاثة اجناس من العلوم : رياضية ، وشرعية وضعية ، وفلسفية حقيقية . فالعلوم «الرياضية» هى «الآداب» التى وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح امر الدنيا ، ومنها علم الكتابة والقراءة ، وعلم اللغة والنحو ، وعلم الحسابات والمعاملات ، وعلم الشعر والعروض ، وعلم الزجر والفأل وما يشاكله ، وعلم السحر والعزائم (الرقى) والكيمياء والحيل (الميكانيك) وما شاكلها ، وعلم الحرف والصنائع ، وعلم البيع والشراء والتجارات والحرث والنسل ، وعلم السير والاخبار . والعلوم الشرعية هى العلوم المنزلة ، التى وضعت لطب النفوس وطلب الآخرة ، ومنها علم التنزيل ، وعلم التأويل ، وعلم الروايات والاخبار ، وعلم الفقه والسنن والاحكام ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف ، وعلم تأويل المنامات . والعلوم «الفلسفية الحقيقية» انواع اربعة : الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعيات ، والالهيات . ولكل من هذه الانواع انواع تندرج تحته . فالطبيعيات ، مثلا ، تشتمل على «علم المبادئ الجسمانية» ، وعلم السماء والعالم ، وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان (انظر : ٨ ، ج ١ ، ص ٢٦٦ — ٢٧٥) .

وجاء ابن سينا فطوّر تصنيفات العلوم لدى اسلافه ، حيث عنى بترابط العلوم من زاوية اشتراكها فى المبادئ او فى الموضوعات ، او فى المسائل . و«العلوم النظرية» عنده ، هى العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، وعلم ما بعد الطبيعة . وترتبط العلوم النظرية بالممارسة من خلال تقسيمها الى اصلية وفرعية . ففى العلم الطبيعى هناك ثمانية علوم اصلية وسبعة علوم فرعية . والاصلية هى التى تبحث فى المبادئ العامة للموجودات ، وفى بسائط عالمى ما فوق القمر وتحته وحركاتها ؛ وفى الكون والفساد ؛ وفى الفعل الانفعال ؛ وفى المعادن وحوادث الجو ؛ وفى النفس ؛ وفى النبات ؛ وفى الحيوان . وبين العلوم الفرعية علوم الطب

والنجوم والفراسة وتعبير الرؤيا والطلسمانات والسحر والصنعة. اما القسم الثانى من العلوم النظرية ، اى العلم الرياضى ، فيشمل ، عند ابن سينا ، الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى. وثالث اقسام العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة ، او «الفلسفة الاولى» (انظر : ١٠٣ ، ص ٣٣ – ٤١) .

وتتميز اللوحات التصنيفية ، التى رسمها الفلاسفة العرب – الاسلاميون ، بالسعي للنظر الى مختلف الميادين المعرفية فى ترابطها وتكاملها ، ولتصويرها نسقا موحدا من المعارف .

ويعود اصل هذا التوجه الى الفلاسفة اليونانيين . فمن المعروف ان ارسطو قسم الفلسفة ، «علم العلوم» ، الى نظرية ، تتوخى المعرفة بحد ذاتها ، وعملية ، تقصد المعرفة لاستخدامها فى الميدان العملى ، وابداعية ، تهدف الى تحصيل المعرفة بغرض الابداع . وقسم ارسطو الفلسفة النظرية ، بدورها ، الى طبيعية ورياضية و«اولى» . وادرج فى الفلسفة العملية السياسة والاخلاق ، وفى الابداعية – الخطابة والشعر . اما المنطق ، عنده ، فهو بمثابة تمهيد لمجمل العلوم .

وقد كان بوسع المفكرين العرب-الاسلاميين ان يتعرفوا على هذا التصنيف من كتاب ارسطو «الاخلاق النيقوماخية» . كما وكان هؤلاء المفكرين على علم بالتقسيم الرواقى للمعارف الى فيزياء واخلاق ومنطق . ولعلّ الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة العرب قد تأثروا ، فى تصنيفهم للعلوم ، بما جاء فى كتاب «الاراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة» ، المنسوب الى افلوطرخس ، من تقسيم مبسط للعلوم الى نظرية وعملية ، ومن قول بان هذا التقسيم يأخذ به ارسطو وعامة الفلاسفة المشائين (انظر : ٧٦ ، ص ٩٥) .

فالفارابى ، مثلا ، يقسم العلوم ، او الصنائع ، الى نظرية وعملية . والنظرية هى علم ما يُعلم ، والعملية – علم ما يُعمل . والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة اصناف من العلوم : الرياضيات (علم التعاليم) ، والطبيعيات (علم الطبايع) ، وعلم ما بعد الطبيعيات . وينوه الفارابى ، فى تقسيمه للعلوم الى

نظرية وعملية ، بان الاولى ليس للانسان فعلها ، اما الثانية فمن شأنه ان يفعلها (٩٣ ، ص ٣٤) .

والفلسفة العملية (او «المدنية») صنفان : «الصناعة الخلقية» ، وهى علم الافعال الجميلة والاخلاق التى عنهــا تصدر الافعال الجميلة ، والقدرة على اقتنائها ، و«الفلسفة السياسية» (او علم السياسة) ، وتشتمل على معرفة الامور التى بها تحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (نفس المرجع) .

وجدير بالذكر ان كلمة «سياسة» وغيرها من الكلمات المشتقة من الفعل «ساس» كانت تستخدم ، وعلى امتداد العصر الوسيط كله ، ازاء موضوعات مختلفة . ومن ذلك قول اخوان الصفاء : «اعلم ان الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فاى نفس ارتاضت فى سياسة جسدها كما يجب ، امكنها سياسة الاهل والخـدام والغلمان . ومن ساس اهله بسيرة عادلة ، امكنه ان يسوس قبيلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب ، امكنه ان يسوس اهـل المدينة كلهم» (٨ ، ج ٣ ، ص ٤٨) . وفى القرن التاسع نجد عبارات ، مثل «سياسة العالم» ، التى تعنى التسيير الالهــى لشئون الكون (انظر ، مثلا : ٧٦ ، ص ١٢٦) . وتعود كافــة مدلولات كلمة «سياسة» الى الاستخدام الاصلى لها بمعنى «سياسة الدابة» . وانطلاقا منها ارتسم الصف التالى : سياسة الدابة ، سياسة البدن ، سياسة المنزل ، سياسة المدينة .

والمفهوم الاخير – «سياسة المدينة» ، او «السياسة المدنية» ، هو الاقرب لما نعنيه اليوم بعلم السياسة . وبهذا المعنــى يستخدم اخوان الصفــاء ايضا مفهوم «السياسة العامية» ، وهى «الرياسة على الجماعات ، كرياسة الامراء على البلدان والمدن ، ورياسة الدهاقين على اهل القرى ، ورياسة قادة الجيوش على العساكر ، وما شاكلها» (٨ ، ج ١ ، ص ٢٧٤) .

ونرجع الى ابن سينا ، فنقول انه كرس لتصنيف العلــوم رسالة خاصة – «فى اقسام العلوم العقلية» . وهنا يصف الشيخ الرئيس «الحكمة» ، او «العلوم العقلية» ، بانها تعدّ الانســان

لـ«السعادة القصوى» فى الحياة الآخرة . وهى تنقسم الى صنفين اساسيين – نظرية وعملية . وتتوزع الفلسفة النظرية ، بدورها ، الى العلوم الرئيسية الثلاثة التى ذكرنا قوامها اعلاه : «الاسفل» ، اى العلم الطبيعى ، و«الاوسط» اى العلم الرياضى ، و«اعلى» ، اى علم ما بعد الطبيعة . والعلوم النظرية تهدف الى تحصيل الحق .

اما العلوم العملية فتتوخى الخير . وهى التى تعطى الآراء الصحيحة ، التى تتيح الوصول الى هذه الغاية . ومن هنا تتعدد العلوم العملية ، التى تعنى بـ«تدبير» الانسان . فهناك ، اولا ، علم الاخلاق ، الذى يعلم المرء عن طريقه كيف يجب ان يكون هو نفسه وكيف يجب ان تكون احواله التى تخصه ، حتى يكون سعيدا فى الدنيا والآخرة . وبعده يأتى علم تدبير المنزل ، الذى يبيّن للمرء كيف ينبغى ان يكون تدبيره لمنزله ، المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه ، حتى تكون حاله منتظمة ، مؤدية الى التمكن من كسب السعادة . واخيرا يأتى علم تدبير المدينة ، الذى يبحث فى اصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات ، الفاضلة منها والضالة ، فيبين اسباب نشوء كل منها ، وعلل زواله ، والمراحل التى يمر بها منذ نشوئه وحتى زواله ، والصور التى يتخذها اثناء انتقاله (انظر : ٤٥ ، ص ٥٨١ – ٥٨٣) .

وفى «كتاب العلم» («دانش نامه») ، المحرر بالفارسية ، يحافظ ابن سينا على التصنيف الثلاثى للجزء العملى من الفلسفة ، ولكنه يغيّر ترتيب العلوم فيه . فهو يقول : «بما ان الانسان يعيش اما لوحده ، او بمشاركة الغير ، والمشاركة تكون اما بين افراد الاسرة او بين افراد المدينة ، فان العلم العملى ينبغى ان ينقسم الى ثلاثة اصناف : الاول – علم سياسة المدينة ، والثانى – علم سياسة المنزل ، والثالث – علم سياسة المرء نفسه» (٤٨ ، ص ١٠٣ – ١٠٤) .

طبيعة الانسان الاجتماعية

يشير الباحثون ، بحق ، الى ان ابن سينا لم يترك لنا مؤلفات اجتماعية-سياسية ، تضاهى رسائل الفارابى (انظر : ١١٣ ، ص ١٢٢ ؛ ١٢٥ ، ص ١٠١) . ويميل البعض منهم الى ردّ قلة اهتمام ابن سينا بالمشكلة الاجتماعية-السياسية الى الاحداث الملموسة التى جرت فى العالم العربى-الاسلامى فى العصر الوسيط . «فالى عهد ابن سينا كانت الحياة السياسية للمشرق الاسلامى (تجربة بناء الفاطميين لمجتمع جديد فى دولتهم التى كانت القاهرة عاصمتها) قد بينت طوباوية الاحلام ، الرامية الى اقامة «مدينة مثلى» وفقا لموديلات ، شبيهة بالتى اقترحها الفارابى» (١٢٥ ، ص ١٠١) .

ولكن هذا لا يعنى ان ابن سينا تجاهل مشكلات المجتمع والسلطة تجاهلا كليا . ففى تركته الموسوعية هناك مؤلفات مكرسة للفلسفة العملية ، اى للسياسة . ولا يزال بعض هذه المؤلفات مفقودا («السعادة» ، «تحصيل السعادة» ، «السياسة الالهية» ، و«كتاب تدبير الجند والمماليك والعساكر وارزاقهم وخراج المماليك» الذى وضعه لشمس الدولة ، امير همذان) . بيد ان بين الاعمال التى وصلتنا ما يدل على تطرق فيلسوفنا الى الموضوعات التى تهمنا . ويمكن الاعتماد على المؤلفات السينوية ، «كتاب الشفاء» و«كتاب النجاة» و«كتاب العلم» و«رسالة فى اثبات النبوات» وغيرها ، فى رسم ملامح المذهب الاجتماعى-السياسى للشيخ الرئيس .

ينطلق ابن سينا ، فى تفسيره لوجود المجتمع البشرى ، من طبيعة الانسان الاجتماعية . «فالانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته ، لو انفرد وحده شخصا واحدا ، يتولى تدبير امره ، من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته» (٥١ ، ص ٣٠٣) . فالانسان يحتاج الى اشياء ، لا تتوفر جاهزة فى الطبيعة ، كالغذاء والملبس ، ولذا يترتب عليه ان يمتهن الاشغال ، التى تساعد فى تحوير الاشياء الطبيعية بما يتوافق

مع اغراضه وحاجاته . ويتطلب هذا تعاون الناس وتقسيم العمل بينهم . «فلا بدّ ان يكون الانسان مكفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر ايضا مكفيا به وبنظيره ؛ فيكون مثلا ، هذا ينقل الى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ؛ وهذا يخيط للآخر ؛ والآخر يتخذ الابرة لهذا ؛ حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا» (نفس المرجع) .

ولكن ابن سينا لا يتوقف عند هذه الموضوعات ، الصحيحة تماما . فالمشاركة الاقتصادية عنصر اساسى من اجتماعية الانسان ، ولكنها ليست العنصر الوحيد . ويشير الشيخ الرئيس الى العناصر الاخرى ، فينوه باللغة ، التى تلعب دورا كبيرا فى نقل الخبرة الاجتماعية ، وبمعايير السلوك ، التى تكون تعاقدية ، وترتكز الى كون الناس عاقلين (انظر : ٤٩ ، ص ٤٧٣ — ٤٧٦) .

ومن الفوارق ، التى تميز الانسان الاجتماعى عن سائر الكائنات الحية ، ياتى التنبؤ بالمستقبل . فحياة الحيوانات ترتبط باللحظة الآنية ، فلا تهتم باللحظات البعيدة عن الحاضر . اما الانسان فيفكر بالامور المستقبلية ، ويتخذ القرارات فى ضوء توقعات عن نتائجها . بعبارة اخرى : ان اجتماعية الانسان تقوم فى ان لديه مشروعا معينا لما سيكون عليه المستقبل ، فيقوم ببعض الافعال ويترك بعضها ، تحقيقا لهذا المشروع . كما ويتميز الانسان عن سائر الكائنات الحية بخاصية هامة ، هى الامل (انظر : ٤٩ ، ص ٤٧٥) .

ولعل ذلك هو السبب فى ان ابن سينا يرى ان السعى الى اقامة الاجتماع البشرى النموذجى ، الذى يسميه «المدينة العادلة» ، شرط لتحقيق طبيعة الانسان الحقة ، الاجتماعية .

رئيس المدينة المثلى :
نبى ام فيلسوف ؟

يتحدث ابن سينا عن الصفات ، التى يجب ان يتمتع بها من يسيّر امور الاجتماع البشرى ، فيقول : «فهذا الانسان ، اذا وجد ، وجب ان يسن للناس فى امورهم سننا بأمر الله تعالى

واذنه ووحيه ، وانزاله الروح القدس عليه ؛ فيكون الاصل فيما يسنه ، تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا ؛ وانه عالم بالسر والعلانية ؛ وان من حقه ان يطاع امره . . . ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له» (٥١ ، ص ٣٠٤) . وقد يسمى ابن سينا ، في عدد من مؤلفاته ، هذا الشخص بـ«النبي» ، مما قد يترك انطباعا وكأن فيلسوفنا يبسط الرؤية الدينية التقليدية لمشكلة السلطة .

ولكن التمعن في هذه المؤلفات يبين ان تصورات ابن سينا عن الرئيس النموذجي بعيدة عن التطابق مع التصورات الدينية الاسلامية .

فبالاتفاق مع تقاليد المشائية الشرقية يصنف ابن سينا الناس في طبقات ، تبعا لتفاوت قدراتهم على ادراك المعقولات . ففي ادنى المراتب يأتي الناس ، الذين ليس لديهم استعداد لادراك المعقولات ، سواء ما يتصل منها بالمادة ، او ما يكون مجردا ، قائما في «العقل الفعّال» . وفي اعلى المراتب يكون الاشخاص ، الذين لهم القدرة على الاستيعاب المباشر للمعقولات . ويصف ابن سينا في «كتاب العلم» هؤلاء الاشخاص بانهم «كبار الانبياء» ، الذين «يدركون المعقولات بدون تعلم ، وذلك بالحدس وبالاتصال بعالم الملائكة . وهم يطلعون على عالم الغيب بالفكر ، ويتلقون الوحي . والوحي هو ارتباط بين الملائكة والنفس البشرية» (٤٨ ، ص ٢٢٨) . وهو يسمّي هذا النوع من قوة النفس «ضربا من النبوة» و«قوة قدسية» . والاشخاص ، الذين يتمتعون بهذه القوة القدسية ، هم الذين يجب ان يترأسوا الاجتماعات البشرية . «فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدسا ، اعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء – اما دفعة واما قريبة من دفعة» (٥١ ، ص ١٦٨) .

وفي ضوء هذه النصوص وغيرها يتبين ان ابن سينا يتعامل

بصنفين من المفاهيم : اولا ، المفاهيم المشائية ، مثل «العقل الفعال» و«المعقولات» ، وثانيا ، المفاهيم الدينية ، مثل «عالم الملائكة» و«الوحى» . . . ويدل هذا على سعى فيلسوفنا لحل مشكلة العلاقة بين المعرفة الحقة وبين الصورة التى ينبغى ان تقدم فيها للناس ، لتلعب دورها فى تنظيم الحياة الاجتماعية .

ان الاشخاص ، الذين لهم القدرة على الادراك المباشر للمعقولات القائمة فى «العقل الفعّال» ، وعلى تسيير الناس فى ضوء هذه المعرفة الحقة ، هم اشخاص من نوع خاص . فكل منهم فيلسوف ونبى فى آن واحد . وبهذا الصدد يورد ابن سينا اسماء بعض كبار «الحكماء والانبياء» من اليونانيين – فيثاغورث وسقراط وافلاطون وارسطو (انظر : ٤٧ ، ص ٥٩٥) .

ثم ان مثل هذا الحكيم-النبى هو الذى يجب ان يكون على رأس الاجتماع البشرى الامثل – «المدينة العادلة» . فبفضل الاتصال بالعقل الفعّال يمكنه معرفة الحقيقة ، ويكون ، من هذه الناحية ، فيلسوفا . ولكنه ، اذ يتوجه للناس ، الذين ليس لديهم استعداد لتقبل المعقولات ينبغى عليه ان ينقل اليهم التصور عن وجود خالق واحد مطلق القدرة ، فيلعب بذلك دور النبى فى الاديان . فمن شأن هذا التصور ان يغرس فى نفوس الجمهور هيبة الشرائع والسنن . «فلا بد فى المعاملة من سنة وعدل ؛ ولا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومعدل» (٥١ ، ص ٣٠٣) . ومخاطبة الجمهور يجب ان تكون بلغة الصور المفهومة لهم . فينقل الحكيم-النبى الحقيقة الى عامة الناس بالصيغ التى تجلب الخير للعالم المحسوس بواسطة السياسة ، وللعالم المعقول بواسطة العلم (انظر : ٤٧ ، ص ٥٩٤) . وبذلك تتجسد فى الحكيم-النبى وحدة المعارف النظرية («العلم» ، على حد تعبير ابن سينا) والممارسات العملية («السياسة») .

وتتبدى المعرفة الحقة ذاتها فى صورتين . فهى ، من جهة ، معرفة مكنونة ، باطنية ، متاحة للفلاسفة فقط . وهى ، من جهة اخرى ، معرفة ظاهرية ، معدّة للجمهور . ويذهب ابن سينا الى

ان القدامى من الحكماء-الانبياء هم الذين اوصوا بالتمييز بين وجهى المعرفة هذين . فقد كانوا – كما يقول فيلسوفنا – يستخدمون فى مؤلفاتهم الرموز والتمثيلات التى تختفى وراءها آراؤهم الحقيقية . ولذا فان افلاطون عاب على ارسطو تصريحه بالحكمة للعامة (٤٧ ، ص ٥٩٥) . وعليه ، فان الحكيم-النبى ، الذى يترأس الاجتماع البشرى الامثل ، يجب ان يقصر المعرفة الحقة على دائرة محدودة من اشباهه ، اما الجمهور فيخاطبهم بلغة الرموز ، التى بينت الاديان مدى سهولة ادراكها وقوة فعاليتها .

وعلى هذا الاساس يتحدث بعض الباحثين عن «ازدواجية» ابن سينا . ويعزز من هذا الرأى ما يقوله فيلسوفنا نفسه من انه وضع «كتاب الشفاء» تلبية لرغبة «العاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين» ، اما للخاصة من اتباعه فقد وضع كتاب «الحكمة المشرقية» . والى هذا يشير ابن طفيل فى مقدمة رسالته «حى بن يقظان» ، حيث يقول : «واما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو على (ابن سينا) بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته فى «كتاب الشفاء» ، وصرح فى اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك ، وانه انما الف هذا الكتاب على مذهب المشائين ، وان من اراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه «فى الفلسفة المشرقية» (٥٤ ، ص ١١٣) . ويذهب مؤرخ الفلسفة المصرى محمد على ابو ريان الى ان ابن سينا كان فيلسوفا مشائيا ، من جهة ، ولكنه ، من جهة اخرى ، انتقل تدريجيا الى مواقع الصوفية الاسلامية (انظر : ١٥٢ ، ص ٤٦٧ – ٤٦٨) . والى هذا الرأى يميل د . جميل صليبا فى بحثه «نظرية ابن سينا فى السعادة» (انظر : ١٥٤ ، ص ١٣٣) .

وثمة باحثون ، يعدّون لابن سينا حوالى ثلاثين رسالة صوفية (انظر : ١٥٢ ، ص ٥٢٩) .

وقد قدم ابن سينا نفسه بعض المبررات للحكم عليه كصوفى . ففى كتاب «الاشارات والتنبيهات» يتحدث عن «مقامات العارفين» ، فيذكر ان «العارف يريد الحق الاول لا لشىء غيره ،

ولا يؤثر شيئا على عرفانه ؛ وتعبده لـه فقط لانـه مستحق للعبادة ، ولانها نسبة شريفة له ، لا لرغبة او رهبة» (٥٢ ، ص ٨١٥) . وفى هذا تقوم ، عند ابن سينا ، السعادة الحقة : العارف يتحرر من اسر الهموم الدنيوية ، فيصعد الى عالم الولاية والسعادة ، ويتحلى بالكمال التام ويتمتع باللذة القصوى . ولكن المهم هو ان فيلسوفنا يستخدم لغة «مزدوجة» . فهو يتحدث ، من جهة ، عن ادراك الفلاسفة للعقل الفعّال ، ويتكلم ، من جهة اخرى ، عن الوحى الالهى ، الذى يتلقاه الانسان ، الذى له قوة النبوة ، بواسطة الملائكـة . غير ان هذه الازدواجية ظاهريـة فحسب ، اذ ان هذين الوجهين وجهان لعملة واحدة : انه يوحد بينهما لغرض ملموس ، ذى صلة مباشرة بالمجتمع . فالشيخ الرئيس ، حين يبنى موديلا للمدينة المثلى ، يجمع بين جزئى الفلسفة النظرى والعملى ، فيخاطب احدى الفئات اى «الخاصة» ، بلغة الفلسفة ، ويخاطب الفئة الاخرى ، اى «العامة» ، بلغـة الدين ، ومعها بعض المصطلحات والمفاهيم الصوفية . وهذان التوجهان — «الباطنى» و«الظاهرى» — لا يتناقضان وانما يكملان احدهما الآخر . اما الجمع بين النزعتين (النظرية والعملية ، النخبوية والعامية ، العقلانية والصوفية) فيتجسد فى الحكيم-النبى ، الذى يترأس المدينة العادلة (او الفاضلة) .

فى المدينة العادلة

ينطلق ابن سينا فى مذهبه الاجتماعى — السياسى مـن ان الناس يميلون دوما لنسيان تشريعات النبى . ومن هنا تأتـى ضرورة تذكيرهم الدائب بالسنن الدينيـة . وتلك هى مهمة الخليفة ، الذى يعقب النبى ، مؤسس المدينة الفاضلة . «فيجب ان يفرض فى العبادات امور لا تتم الا بالخليفة تنويها بـه ، وجذبا الى تعظيمه» (٥٢ ، ص ٤٥٢) . فالهدف الرئيسى ، الذى يتوخاه ابن سينا من كلامه عن الدين ، هو المحافظة على كيان المدينة العادلة .

ومن العوامل ، الضرورية لوجود المدينة العادلة وسير الامور فيها على النحو المطلوب ، يجب ان يكون ترتيب اهاليهـــا على ثلاثة «اجزاء» : المدبرون ، والصناع ، والحفظة . وعلى واضع السنة «ان يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه ، يترتب عنهم رؤساء يلونهـم ، الى ان ينتهى الى افناء الناس ؛ فلا يكون فى المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود ؛ بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة» (٥٠ ، ص ٤٤٧) .

والى هذه «الاجزاء» ، التى تذكر بترتيب المدينة المثلى عند افلاطون ، يضيف ابن سينا جزءا رابعا ، استقاه من واقـع المجتمع العربى – الاسلامى المعاصر له . فهو يقول : «واذ لا بدّ من ناس يخدمون الناس ، فيجب ان يكون امثال هـؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع ، مثـــل الترك والزنج ، وبالجملة الذين نشأوا فى غير الاقاليـــم الشريفة» (٥٠ ، ص ٤٥٢) .

ويولى ابن سينا عناية خاصة بالزواج ، فهو ، عنـــده ، «افضل ركن من الاركان التى يقوم عليها بناء المدينة» (٥٠ ، ص ٤٤٨) . ولذا يجب ان تحرم فى المدينـــة العادلة كافـــة مظاهر الزنا واللواط والتسيب فى ميدان العلاقات الزوجية . وعلى النقيض من التقاليد الافلاطونية يؤكد ابن سينا ان الزواج هو اوّل ما يجب ان يشرّع فيه السانّ . ويجب ان يكـون التزاوج ظاهرا وعلنيا ، لئلا يقع الارتياب فى الانســـاب ، والخلل فى المواريث . وينبغى التضييق على الطلاق ، بحيث لا يؤدى نزق طارئ الى فك عرى الزواج . ويرى ابن سينـا ان اكثر الاسباب تدعيما للحياة الزوجية هو المحبـــة ، وان المحبة لا تنعقد من دون الالفة ، وان الالفة لا تحصل من دون العادة ، وان العادة لا تكون من دون المخالطة الطويلة (انظر : ٥٠ ، ص ٤٤٩) .

ولكن آراء ابن سينا عن العلاقة بين الرجل والمرأة فى اطار العائلة هى اقل الجوانب اصالة فى مشروعه لاقامة المدينـة

العادلة . فهو ينسب الى المرأة قلـــة العقل والميل الى طاعة الاهواء ؛ ويرى ضرورة الزامها التستر والتخدّر ، وعدم السماح لها بمزاولة الامور التـى تتطلب كثرة الاختلاط بالرجـــال الغرباء ؛ ويذهب الى انّ المرأة يجب ان تكتفى بزوج واحد ، اما الرجل فيحق لـــه ان يتزوج بعدة نساء ، ولكن شريطة ان يكون قادرا على تلبية كافة حاجاتهن (انظر : ٥٠ ، ص ٤٥٠ — ٤٥١) .

وتربط بين اهالى المدينة العادلة عرى التعاون والتبادل . ولذا فان الخير ، الذى يحصل عليه الواحد منهـم ، يجب ان يعوّض ، سواء بشىء او بمنفعة او حتى بمجرد الذكر الطيب . ولذا ينبغى التشدد فى محاربة العاطلين عن العمـــل ، الذين يعيشون على حساب غيرهم . (ومن الطبيعى ان هـذا ينسحب فقط على القادرين على العمل ، اما المرضى والعجز ومن شاكلهم فينفق عليهم من صندوق عام ، تأتى موارده مـــن الضرائب والغرامات) . وكما انه يجب ان تحرم البطالة كذلك يجب ان تحرم كافة الاعمال اللااجتماعية : الصناعات التى «يقع فيهـــا انتقالات الاملاك او المنافع ، من غير مصالح تكون بازائها» ، وذلك كالقمار ، والحرف التى «تغنى الناس عن تعلم الصناعات الداخلة فى الشركة» ، مثل المراباة ، وما الى ذلك (انظر : ٥٠ ، ص ٤٤٧ — ٤٤٩) .

ونظرا لان «هذا الشخص ، الذى هو النبى ، ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت» (٥١ ، ص ٣٠٥) ، تنهض مسألـــة الاستخلاف فى السلطة . وهنا يسير ابن سينا على درب الفقه الاسلامى . فهو يرى انـــه «يجب ان يفرض السانّ طاعة من يخلفه» (٥٠ ، ص ٤٥١) . واول سبل تعيين الخليفة هو اجماع صحابة النبى ، مؤسس المدينـــة العادلة . وهذا الشخص ، المرشح لمنصب الخلافة ، يجب ان يكون اصيل العقل ، مـــن ذوى الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، وعارفا بالشريعة حتى لا يكون هناك من هو اعرف منه بها . كذلـــك ينبغى ان يتفق عليه اهالى المدينة كلهم . اما السبيل الثانــى

لتعيين الخليفة فهو «النص» ، اى تحديد النبى لمن سيخلفه . ويؤثر ابن سينا الاستخلاف بالنص ، لكونه ، كما يرى ، لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف ، مما ينم على الميول الشيعية الاسماعيلية لفيلسوفنا (اذ يأخذ الشيعة بالنص ، والسنة بالاختيار) .

ويتوقف ابن سينا عند مسألة خروج من يدعى خلافة الامام ، بفضل قوة او مال . فهو يرى ان «على الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله» (٥٠ ، ص ٤٥٢) . وهنا نلمح بعض تأثر ابن سينا بالفقه الاسلامى . فالرأى ، الذى يبسطه هنا ، نجده ، وفى صورة اكثر دقة ، لدى الماوردى ، وذلك فى كتابه «تحصيل النظر فى تعجيل الظفر» . ولكن هذا الفقيه السنى يختلف عن ابن سينا بانه يذهب الى ان من استخدم القوة فى الوصول الى السلطة ، غير انه يتمتع بالشروط اللازم توفرها للامامة ، تكون سلطته شرعية («دولة التفويض») . اما فيلسوفنا فيرى ان الفضائل (الشجاعة والعفة والحكمة والعدل) وحدها هى التى تمنح المرء الحق فى التطلع لرئاسة المدينة العادلة .

والمدينة العادلة ، عند ابن سينا ، كيان اجتماعى ، يتطور باستمرار . ولذا فان القوانين ، التى تنظم العلاقات بين الناس ، يجب ان تتبدل وتتجدد ، ذلك انه تظهر دوما حوادث ، لم يشر اليها السانّ الاول . وهنا يؤكد الشيخ الرئيس على دور الاجتهاد واهميته .

لا شك فى ان ابن سينا قد تأثر بمذهب الفارابى فى تصميمه للمدينة المثلى . ولكنه تأثر ايضا ، وبقدر اكبر بالتقاليد الاسلامية . بيد انه طرح عددا من الافكار الاصيلة (كفكرة الحكيم-النبى ، مثلا) ، التى ستلقى تطويرها لدى اخلافه من الفلاسفة العرب ، وخاصة ابن رشد .

ابن باجه: المتوحد الفاضل فى المدينة الفاســـدة

«ولأنك ، ان شاء الله عز وجلّ ، من السعداء ، يجب لك ان تستعلم ذلك لتقدر اعمالك بحسب احوالك . واوكد من هذا واشده وجوبا على والذه وأشهاه الى اعلامك باجلّ الامور التى وقفت عليها . وهى صفة الغاية التى ينتهـــي الطبع بالسلوك اليها ، فقد وصفها واطال الوصف فيها من تقدمنى . واحدٌ من وصفها وكرر القول فيها ابـــو نصر (الفارابى) . ومكانه من هذا العلم مكانه ، لكن لا اجد فى جميع الكتب التى وصلت الاندلس هذا النحو الذى وقفت عليه . وسيبين لك ذلك من قولى فيها ان هذا النحو مـن النظر انما تبين لى فقط» .

من مقدمة «رسالة الوداع» لابن باجه .

حلقة الوصل

هو ابو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابـن باجه * . ونحن لا نعرف عن حياته الا القليل .ولد حوالى عـام ١٠٨٢ فى سرقسطة ، وعاش فى اشبيلية وغرناطة . وتقلـد منصب الوزارة ايام المرابطين . وادركته المنية عام ١١٣٨ ،

* و«باجه» بلغة عرب اهل الاندلس تعنى الفضة (انظر : ١٦٠ ، ص ٦٠٧) فتدل هذه الكلمة ، كما كلمة «الصايغ» ، على ان مفكرنا يتحدر من اوساط الصوّاغ .

فى مدينة فاس . وينفرد القفطى بذكر انه توفى مسموما ، على يد منافسيه من الاطباء (انظر : ٦١ ، ص ٤٠٦) .

ان اسماء مدن ، مثل سرقسطة واشبيلية وغرناطة ، تكفى بحد ذاتها للتدليل على بداية فصل جديد فى الدراما الفلسفية العالمية . وبالفعل ، فاننا سنكرس عرضنـــا ادناه لمفكرين ، عاشوا ، على الاغلب ، فى مغرب العالم الاسلامى .

فى اواسط القرن الثامن ، وبعد فترة من وصول العباسيين الى الحكم ، استقلت الاندلس عن الخلافة العباسية . وصـــار الامر هنا بيد ابناء فرع من السلالة الاموية ، يعود الى عبـــد الرحمن الاول ابن معاوية (٧٥٦–٧٨٨) الذى هرب الى الاندلس خوفا من بطش العباسيين . وقد استطاع هذا الامير الاموى ، خلال السنوات الطويلة من حكمه ، ان يبسط سيطرتـــه على الاندلس ، وان ينشئ جيشا قويا قادرا على صد هجمات الامراء المسيحيين فى الشمال ، وان يؤمن الاستقرار للبلاد . وفــى ظل سميّه عبد الرحمن الثالث (٩١٢–٩٢٩) اعلنت الامــــارة الاندلسية خلافة . وصارت قرطبة ، عاصمة دولة الخلافـــــة الجديدة ، منافسا لائقا لبغداد ، ومركزا ثقافيا مرموقا فـــــى العالم .

وبعد انقراض دولة الامويين فى الاندلس صار الحكم ، منذ عام ١٠٣١ ، بيد «ملوك الطوائف» ، ومن ثم ، منذ عام ١٠٨٩ ، بيد «المرابطين» . ولكن الانشقاقات والنزاعات السياسية والبعد الجغرافى للاندلس لم تؤد الى انقطاع الصلات الثقافية بيـــن اسبانيا العربية والمشرق الاسلامى . ففضلا عن اقتناء الكتب الفلسفية والعلمية من المشرق ، من بغداد ومصر وسورية ، كان بوسع الخلفاء الامويين ، كما يذكر بعض الباحثين ، ان يحصلوا من بيزنطة مباشرة على الكتب ، المحررة باليونانية واللاتينية ، وينقلوها الى العربية فى الاندلس (انظر : ١٥٩ ، ص ١٦ – ١٧) . ومن شأن توفر الصلات المباشرة مع ورثة الثقافـــــة الهيلنستية ، وليس من خلال المشرق العربى – الاسلامى ، ان يوحى باجابة تقريبية على بعض المسائل ، ان لم يفسرها : كيف

امكن ، مثلا ، للفيلسوف الاندلسى ابن رشد ان يطلع على كتاب «السياسة» لافلاطون ، الذى لا يوجد دليل على انه قد ترجم كاملا فى المشرق العربى — الاسلامى ؟

وتتميز الحياة العقلية فى الاندلس بان الاهتمام بالفلسفة هنا قد جاء فى وقت متأخر نسبيا ، فخلال حقبة مديدة من الزمن لم يظهر هنا مفكرون ، يمكن مقارنتهم ، مثلا ، مع الفارابى او ابن سينا . وقد نوّه الاندلسيون انفسهم بهذه الظاهرة . ففى ذلك يقول ابن طفيل : «ان من نشأ بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا اعمارهم بعلوم التعاليم (اى الرياضيات — **المؤلف**) وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ، ولم يقدروا على اكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال . . . ثم خلف من بعدهم خلف احذق منهم نظرا ، واقرب الى الحقيقة» (٥٤ ، ص ١١١) . ومن ابناء هذا الجيل الاخير كان ابن باجه ، اول فلاسفة الاندلس بالمعنى الكامل للكلمة .

وتبين الابحاث المعاصرة ان اللوحة التى يرسمها ابن طفيل لتطور العلم وظهور الفلسفة فى الاندلس ، صحيحة فى خطوطها العامة العريضة . فعلى الرغم ان الاندلس شهدت فى القرنين التاسع والعاشر ظهور مفكرين مرموقين ، مثل ابن مسرّة (٨٨٣—٩٣١) . فان الصيرورة الحقيقية للفلسفة هنا انما كانت فى القرن الحادى عشر . وفى هذه الفترة لمع نجم مسلمة بن احمد المجريطى (ت : ١٠٠٨) الذى تعرفنا عليه من قبل ، والذى ينسب اليه تاليف بعض «رسائل» اخوان الصفاء ، او كلها . كما وينسب اليه كتاب «غاية الحكيم» فى الطلاسم والالغاز . وفى النصف الاول من القرن الحادى عشر عاشت سلسلة من تلامذة المجريطى — الكرمانى (ت : ١٠٦٦) وابو مسلم عمرو بن خلدون الحضرمى (ت : ١٠٥٧) ومحمد بن عمر المعروف بابن البرغوث (ت : ١٠٥٢) . ويذكر القاضى صاعد الاندلسى بين المفكرين الذين اشتغلوا بالفلسفة والعلوم القديمة فى فترة

متأخرة نسبيا ، ايام ملوك الطوائف ، كلا من عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بالاقليدى ، والذى وضع مختصرات لمؤلفات ارسطو المنطقية ، وابى عثمان سعيد بن فتحون ، صاحب «شجرة الحكمة» ، وهو بمثابة مدخل الى العلوم الفلسفية .

ومن اكبر فلاسفة الاندلس واكثرهم اصالة كان ابن باجه . فيذكر ابن طفيل انه لم يكن فى عصره من هو «اثقب ذهنا ، ولا اصح نظرا ، ولا اصدق رؤية ، منه» (٥٤ ، ص ١١١) . ويقول عنه تلميذه ابو الحسن بن الامام ، الذى اهدى اليه ابن باجه «رسالة الوداع» ، والذى وصفه ابن ابى اصيبعة بكونه «كاتبا فاضلا متميزا فى العلوم» (١٢ ، ج ٢ ، ص ٦٣) ، انه «اعجوبة دهره ونادرة الفلك فى زمانه» (٣٠ ، ص ١٧٥) .

من الصعوبة بمكان الوقوف على حقيقة آراء ابن باجه الاجتماعية۔ السياسية وصياغتها فى نسق متكامل . فثمة اعمال له ، لم تصلنا . ومن ذلك «فصول قليلة فى السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها» (انظر : ٣٠ ، ص ١٧٨) ، التى يدرجها ابن الامام فى قائمة مؤلفات ابن باجه .

وتعود هذه الصعوبة ايضا الى اسلوب فيلسوفنا ، الذى يبدو وكأنه على عجلة من امره ، فيكثر من احالة القارئ الى مواضع اخرى من مؤلفاته : ٤-٥ مرات على الصفحة الواحدة احيانا ! ومن خلال هذه الاحالات يمكن عمليا ، ودونما خطأ ، تمييز كتابات ابن باجه عن كتابات غيره . واذا اخذنا بالاعتبار ان بعض مؤلفاته لم يصلنا ، فان مثل تلك الاحالات قد لا تغنى شيئا . هذا ناهيك عن ان ابن باجه يستشهد احيانا باعمال لفلاسفة غيره ، لا تزال مفقودة ، بينها مثلا ، مؤلف الفارابى «الموجودات المتغيرة» .

ويبدو ان ابن باجه نفسه كان يشعر بعيوب اسلوبه فى العرض . فهو يتوجه الى صديقه ، فى خاتمة رسالته «اتصال العقل بالانسان» ، بقوله : «وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض مواضعها على غير الطريق الاكمل ، ولم يتسع الوقت لتبديلها ، واعتمدت عليك فى ذلك ، فقد شهدت منك هذا .

فما وجدت فيه من هذا النوع فغيّر ترتيب العبارة الى الترتيب الافصح» (١٧ ، ص ١٧٣) . ولكن صديقه ، كما يبدو ، لم يتمكن من فعل ذلك . وقد كتب ابن طفيل عن ابن باجه انه «اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . واكثر ما يوجد له من التآليف فانما هى غير كاملة ومجزومة من اواخرها . . . واما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلة» (٥٤ ، ص ١١٢) . وجدير بالذكر ان مؤلفات ابن باجه ، المعروفة اليوم ، هى ، كما يصفها هنرى كوربان ، «ذات كثافة نادرة الوجود» (١٧٤ ، ص ٣٢١) .

لقد كان ابن باجه ، شيمة كل كبار الفلاسفة العرب — الاسلاميين ، مفكرا اصيلا . وقد انعكس هذا فى موقفه من الفلسفة الاجتماعية-السياسية لاسلافه ، فقد اقتفى اثرهم ، ولكنه كان على بينة من تمايزه عنهم . ومن ذلك قوله فى معرض الحديث عن عناية الانسان : «واحد من وصفها وكرّر القول فيها ابو نصر (الفارابى) ، ومكانه من هذا العلم (اى علم السياسة . — **المؤلف**) مكانه . لكن لا يوجد فى جميع كتبه التى وصلت الى الاندلس هذا النحو من النظر» (٢٢ ، ص ١٤٣) . وحتى ارسطو ، الذى بحث ذلك فى «الاخلاق النيقوماخية» ، فانه ، كما يقول ابن باجه ، «يجمل جدا جُملا لا يمكن من الاكتفاء به» (نفس المرجع) . وسوف نرى ادناه ان هذا الحكم صحيح فى الكثير من جوانبه ، ان لم يكن فيها جميعا ، ومن هنا سيكون من الخطأ التسرع — كما يفعل بعض الباحثين — للبحث فى مؤلفات الفارابى او غيره من أسلاف ابن باجه عن تفسيرات لهذه او تلك من موضوعات فيلسوفنا .

وثمة صعوبة اخرى ، تقوم فى ان الاغلبية العظمى من اعمال ابن باجه لم تغد معروفة عمليا الا منذ فترة قريبة نسبيا — فى الاربعينات والخمسينات من القرن الحالى ، ولم ينشر قسم كبير منها الا فى الستينات والسبعينات . وعلى الرغم من دراسات مختلف الباحثين (آسين بلاسيوس ، دنلوب ، بينيس ، عمر فروخ) ، التى استندت فى معظمها الى عدد محدود من المصادر ،

يبقى الكثير من المسائل المعلقة فى تركة مفكرنا ، ناهيك عن ان بعض المسائل ، التى كانت تبدو محلولة ، تحتاج الى اعادة نظر جذرية .

الانسان فى العالم

«الانسان-الآلة» ؟

ان مفتاح مذهب ابن باجه الفلسفى والاجتماعى-السياسى هو نظريته فى النفس البشرية . وهو يؤكد نفسه على ذلك ، حين يصوغ مبدأه المنهجى التالى : «ان كل علم مضطر الى علم النفس ، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٨) .

ان الانسان ، عند ابن باجه ، هو جملة من الآلات المختلفة ، التى ترتبط بعضها ببعض وتخضع احداها للاخرى . ويطول تعداد هذه الآلات ، فهى تشمل ، عدا اعضاء الانسان الداخلية والخارجية ، كافة المعدات المعروفة . ويقدم ابن باجه تصنيفا دقيقا لها . فالآلات التى يستخدمها الانسان ، تنقسم الى جسمانية وروحانية . والجسمانية منها طبيعية ، ومنها صناعية . فالآلات الجسمانية الطبيعية هى التى تسمى عادة «اعضاء» ، وذلك كاليد والرجل والرئة . وهنا تندرج ايضا السوائل («الرطوبة») ، كالصفراء والدم .

وتاتى الآلات الجسمانية الصناعية بمثابة امتداد للانسان . فالرئة آلة جسمانية طبيعية ، والمزمار – آلة جسمانية صناعية . والآلات الجسمانية ، الطبيعية منها والصناعية ، تتوضع فى مراتب دقيقة ، فمنها «المتقدم» ومنها «المتأخر» . فالعصب مثلا ، يتقدم على العضل . ومن هنا توصف اليد بأنها «آلة الآلات» ، اذ انها «تتقدم» على سائر المعدات ، او الآلات الصناعية (انظر : ١٧ ، ص ١٦٧) .

وهكذا يمكن النظر الى الانسان والى المعدات التى تمثل امتدادات لاعضائه على انها نسق مرتب من الاجزاء ، او العناصر ، التى تعطى الدفع من الواحد الى الآخر ، حتى ينجز الانسان الفعل المعنى ، كأن يرفع رأسه وينظر الى النافذة . ومن الجدير بالذكر ان ابن باجه لا يتحدث عن اية اشياء غير طبيعية او خارقة للطبيعة . فحتى «الروح الغريزى» هو ، عنده ، شيء طبيعي (انظر : ١٧ ، ص ١٦٢) .

وجملة الآلات تصدر افعالها عن محركات ، كثيرة العدد وتشكل ، بدورها ، جملة اخرى (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠) . ومن الاهمية التنويه بان كل المحركات تقريبا هى آلات فى الوقت نفسه ، فكل عضو «متقدم» يكون محركا بالنسبة للعضو «المتاخر» عنه ، وذلك كالعلاقة بين العصب والعضل . وفى ضوء هذا يمكن منطقيا الافتراض ان سلسلة المحركات والمتحركات تنتهى ، من الاسفل ، الى اداة ، لا يمكن لها ان تكون محركا . وليكن هذا المزمار ، او اية آلة اخرى .

ويمكن ايضا افتراض وجود «محرك اول» ، لا يتقدم عليه محرك آخر ، فلا يحركه شيء خارج عنه ، ولا يكون آلة . فالى هذه النقطة بالذات يسير ابن باجه بقارئه . ففى تأملاته عن المحركات وعن المحرك الرئيسى بينها يؤكد الفيلسوف ان على العالم الا يتوقف عند المحرك «القريب» ، فلا يكون كالكلب الذى يعض الحجر الذى يُرمى به ، ولا يلتفت الى الرامى (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٨) . وهذا المحرك الرئيسى موجود ، فهو يتمثل فى النفس . «فالمحرك الاول على الاطلاق فى الانسان هو النفس واجزاؤها» (٢٥ ، ص ١٣٩) .

ولكن فهم ابن باجه للنفس ، كمحرك اول ، يفتقد الى الدقة والوضوح . فهو يذهب فى موضع آخر الى ان «المحرك الاول فى الانسان على الاطلاق» انما هو العقل (١٧ ، ص ١٦١) . كما ونجد عنده وصفا للمحرك الاول فى الانسان على انه يكاد يتألف من جزأين : اولا ، من الجزء المحرك فى الحقيقة ، الا وهو «الرأى» او «الفكر» ، الذى يتكون فى الجزء العاقل من النفس ،

وثانيا ، من «القوة النزوعية» ، التى هى اشبه بحلقة نقل الحركة (انظر : ٢٢ ، ص ١٢٦) . كما ويتحـــدث ابن باجه عن النفس النزوعية ، كمحرك اول ، بان لها فعلين متقابلين — المحبـــة والكراهة (انظر : ٢٥ ، ص ١٣٨) . امامنا هنا ، على ما يبدو ، بحث دائب للتوصل الى مذهب متكامل ، وغير متناقض داخليا ، ياخذ بالاعتبار ، قدر الامكان ، كافـــة المشاكل التى قد تنهض على هذا الطريق .

فالامر ليس بسيطا كما قـــد يتراءى للوهلة الاولى : هناك جملة من الآلات — الجسم وامتداده الاداتـــى ؛ وهناك محرك ، يمدها بالحركة ؛ وهذان قائمان ، احدهما بصورة مستقلة عـــن الآخر . فقد يخطر على الذهن المعارضة بينهما . وابن باجه نفسه ينوه بالسفينة والملاح ، النجار والمعدات ، لتمثيل علاقـــة النفس بالبدن . فبدون النجار (المحرك الاول) لا تقوم الادوات (الاعضاء البشرية) باى فعل (انظر ،مثلا : ٢٥ ، ص ١٣٩) . ولا تبقى الا خطوة واحدة ، نصل بعدها الى ثنوية النفس والبدن . ولكن ابن باجه لا يقدم على مثل هذه الخطوة .

فلم يكن ابن باجه يقصد المعارضة بيـــن البدن والنفس ، وانما كان يعنى شيئا آخر ، هو التأكيد على كـــون المحركات الداخلية عامة ، والمحرك الاول الداخلى خاصة ، لا ينفصل عـــن الكائن او الشىء الذى يقوم بفعل ما : «فاما (الاجسام) الطبيعية فمحركها فى جميعها ، والجسم الطبيعى مؤلف من محرك ومتحرك ، واما الصناعية فان المحرك فيها خارج عن المتحرك ، وهذا المتحرك مقارن بالعرض» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٤) . ولذا فان كل متحرك ، سواء كان جمادا ام حيوانا ام انسانا ، انما ينتمى الى النوع المعنى من الجواهر الجسمانية بفضل محركه بالذات .

ويعود فيلسوفنا مرارا الى هذه المسائل المعقدة ، فيبين انها تتجلى كذلك فى ان اسم «الانسان» يطلق سواء على جثة الميت ، او على افعاله الصادرة عن النفس (انظـــر : ٢٥ ، ص ١٣٩) . وسوف نرى ادناه ان ابن باجه يعطى حله الخاص الاصيـــل لهذه المشكلات .

كيف يفعل الانسان ؟

ان «النفس» ، عند ابن باجه ، هى كل ما يوجه افعال الانسان ، الذى يستخدم مختلف الآلات ، الروحانية والجسمانية ، الطبيعية والصناعية . ولكن النفس ليست جوهرا متميزا عن البدن ومنفصلا عنه . فلو كانت كذلك لزمت محالات عديدة . فلو كان لكل بدن نفس موجودة لذاتها ومفارقة لكان ذلك يتطلب ان توجد معا نفوس لا نهاية لعددها - للناس الذين كانوا موجودين ، وللناس الموجودين الآن ، وللناس الذين سيوجدون مستقبلا . وهذا محال ، وبالمقابل ، اذا افترضنا ان عدد هذه النفوس متناه ، كان علينا التسليم بتناسخ الارواح ، وهو محال ايضا (انظر : ١٨ ، ص ١٥١) . ولذا يبدو ان ابن باجه يتحدث عن النفس لئلا يخرج عن اطار التقاليد القائمة بخصوص المصطلحات ، والتى لم تُذلّل حتى اليوم (قارن : «السيكولوجيا» ، اى «علم النفس») .

ولكن ابن باجه نفسه يؤثر التحدث عن المحركات والمحرك الاول للانسان ، وعن «الحركة الانسانية» التى هى «باجسام وقوى لها» (١٨ ، ص ١٥١) .

ويعدد ابن باجه «اجناس القوى» الاساسية عند الانسان ، من اعلاها الى ادناها (انظر جدول المقولات) :

١ - القوة الناطقة ، او الفكرية ؛

٢ - القوى الروحانية الثلاث :

أ) القوة الذاكرة ، او قوة التذكر ؛

ب) القوة المتخيلة ، او قوة التخيل ؛

ج) الحس المشترك ؛

٣ - القوة الحاسة ؛

٤ - القوة المولدة ؛

٥ - القوة الغاذية ؛

٦ - القوة الاسطقسية (انظر : ٢٦ ، ص ٥٨-٥٩) .

جدول المقولات الاساسية عند ابن باجه

القوى البشرية	مراتب النفوس	مواضع الصور الروحانية	تصنيف الصور الروحانية	انماط الحياة او المدن	الناس كسكان عقلاء للمدينة الكاملة
		الافلاك السماوية	صور الافلاك السماوية		
الناطقة	البشرية	العقل الفعال	الروحانية المطلقة	المدينة الكاملة	السعداء
الفكرية		العقل المستفاد			لنظّار
		معقولات الموجودات	الروحانية العامة		لجمهور
الذاكرة	الحيوانية	معان فى الذاكرة	الروحانية الخاصة او المتوسطة	مدينة الذكر	
المتخيلة		رسوم فى الخيال		مدينة الخيال	
الحس المشترك		اصنام فى الحس المشترك		مدينة التجمل	
الحاسة		ادراكات فى الحواس	الصور الجسمانية	لمدينة الجسمانية	
المولدة	النباتية				
المنمية					
الغاذية					
الاسطقسية					

وبين القوتين الرابعة والخامسة يمكن ادراج قوة اخرى ، هى القوة المنمية . اما عدم ذكر فيلسوفنا لها فى قائمة القوى فيعود ، اغلب الظن ، الى انها لا توجد الا فى اول عمر الجسم الحى ، ثم تزول ، «تنحل» ، كما يقول (انظر : ٢٦ ، ص ١٤٩) .

ان تسميات القوى المذكورة تنمّ بحد ذاتها عن وظائفها . وهى تشكل معا نسقا متكاملا ، وتخدم كلها القوة العليا — القوة الناطقة . وبالاتفاق مع تقاليد ذلك العصر يتحدث ابن باجه عن «قوى» الانسان (ما عدا الاسطقسية) على انها مراتب للنفس (انظر جدول المقولات) . فادناها هى القوة النباتية التى تتالف من القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة المولدة . ثم تأتى القوة الحيوانية (او البهائمية) ، التى ترتفع فوق القوة النباتية وتحتوى عليها ، ولكنها تضم ، فضلا عن قواها المذكورة ، الحسّ المشترك والقوة المتخيلة والقوة الذاكرة («القوى الروحانية الثلاث») . وارفع النفوس هى النفس البشرية ، التى تستند الى القوى الادنى منها وتحتوى عليها . وهى تتميز فقط بالقوة الناطقة * (انظر : ٢٦ ، ص ٤٥ ، ٥٨—٥٩) . وبالرغم من ان النفس البشرية تتالف فى الحقيقة ، من كافة القوى ، فان النفس البشرية ، بالمعنى الخاص للكلمة ، هى جزؤها الناطق (اى العاقل) فحسب . ولذا فان ابن باجه يتحدث احيانا عن النفس وقواها باعتبارها المحرك الاول للانسان ، ويذهب احيانا اخرى الى ان المحرك الاول البشرى ، بالمعنى الخاص للكلمة ، انما هو العقل (انظر : ١٧ ، ص ١٦٠—١٦١) .

وبمثابة «ناقل الاوامر» من المحرك الى الآلات يأتى الروح الغريزى المذكور اعلاه ، والذى ينبع من القلب . ويصف فيلسوفنا هذا الروح بانه «الآلة النفسانية الاولى» (٢٦ ، ص ٤٩) . ويتربع هذا الروح على قمة الآلات ، ويخضع للنفس ، من حيث هى محرك معقد . ويمكن للروح الغريزى ان تلعب هذا

* فى حالات منفردة يعتبر ابن باجه «القوة الفكرية» بمثابة الطابق الاسفل من النفس البشرية ، والقوة الناطقة بمثابة طابقها الاعلى .

الدور بفضل طبيعتهـــا المزدوجة : الجسمانيـــة والروحانية . فالجسمانية تقترب به من البدن ، والروحانية تقترب به من النفس . «وبالحار الغريزى تكون جميع الحركات الموجودة فـى البدن ، واعنى بذلك الاغتذاء وضروب النزوع والتوهم والتفكر» (٢٤ ، ص ١٦٧) . ويبدو ان للروح الغريزى ، الذى ينقله الدم الى مختلف مناطق الجسم ، خاصية ارتدادية (Reversity) ، اى يتمتع بالقدرة على نقل التأثير باتجاهين – سواء من المحرك الى الآلات ، او من الآلات الى المحرك ، ومنه ، فى نهايـــة المطاف ، الى النفس الناطقة (وان كان ابن باجه نفسه لا يعبر عن هذه الفكرة بصورة جلية) . ففى حال الحركة الابسط – رفع اليد او الطفر – يأخذ الجسم بالحركة . ولكن هذا يعنى «تحرك النفس بآلة ، وهو الحار الغريزى او ما يجرى مجـــراه» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦) . ومما يؤيد صحة افتراضنا يأتـــى وصف ابن باجه للسلوك البشرى .

فان قوى الانسان المذكورة اعلاه ، والتى لها جملة مـــن الاعضاء ، تقوم ، اعتمادا على هذه الاعضاء ، بمجموعة مـــن العمليات المنفردة ، التى تؤلف معا «الحركة الانسانية» ، وهـى الحركة ، التى يفهمها فيلسوفنا بمعنى كل تغير فى الانسان – بدءا من النقلة المكانية وانتهاء بالنمو والتفكيـــر . وتنقسم التغيرات ، التى تطرأ على «القوى» ، الى «افعال» و«انفعالات» . وان هذا النوع من التغيرات ، اذ ينتقل الى «الآلات» الجسمانية ، اى الى اعضاء الانسان ، يؤدى الى مختلف افعال الانسان ككـــل موحد – الافعال الاضطرارية والاختيارية والمتوسطة بينهما .

فلنأخذ ، كمثال بسيط ، القوة الاسطقسية المذكورة اعلاه . فبما ان الانسان يتألف ، شأن الموجودات كلها ، من العناصر (الاسطقسات) الاربعة ، فان القوة الاسطقسية تـؤدى الى كون الانسان يقوم بافعال محض اضطرارية ، لا تتوقـــف عليه ، فيسقط ، مثلا ، سقوط الحجر من اعلى الى اسفل (انظر : ٢٦ ، ص ٤٦ ، ٥٨) . والفعل الاضطرارى هو رد فعل سلبى عـــلى المؤثر .

اما المثال الثانى فليكن «القطـــب» المقابل فى نسق القوى البشرية — القوة الناطقة . فالافعال ، التى تصدر عن هذه القوة ، اختيارية دوما . وبذلك يتميز الانسان عن سائر الموجودات — المعادن والنباتات والكائنات الحيــة . فان «الحركة الاختيارية» وقف على الانسان وحده ، فمصدرها هو العقل ، «النطق» (انظر : ٦٥ ، ص ١٣٨) . ولا يمـــل ابن باجه مـــن تكرار القول : «الافعال الانسانية الخاصة به (بالانسان . — **المؤلف**) هى ما يكون باختياره ، فكل ما يفعلـــه الانسان باختيار فهو فعـــل انسانى ، وكل فعل انسانى فهو فعل باختيار» (٢٦ ، ص ٤٦) . ويعرّف ابن باجه الاختيار بانه «الارادة الكائنـــة عن رويّة» (نفس المرجع) . وما يصدر عن التفكير ، من ظن او اعتقاد ، قد يكون صحيحا او خاطئا ، ولكن هذا ليس بذى شأن هنا (انظر : ١٨ ، ص ٥١) ، فالمهم هو الارادة المتروية . والقوة الناطقـــة فعالة وبذلك يكون العقل هو المحرك الاول .

وتتميز القوى ، التى تقع بين هذين القطبين ، بانها تجمع ، ولكن بنسب مختلفة ، بين الاضطرار والاختيار ، بين الفعـــل والانفعال . ذلك هو ، مثـــلا ، حال «القوى الروحانية الثلاث» . فقد يحدث فيها الخوف من شىء ما او شكل ما ، فيكون ذلك رد فعل نفسانى على المؤثر (انظر : ٢٦ ، ص ٤٧) . ورد الفعل هذا عمل اضطرارى . ولكن «القوى الثلاث» هذه تمثل ، فى الوقت ذاته ، مصدرا للفاعلية ، اذ يلعـــب الخيال ، مثلا ، دورا فعالا نشيطا فى رسم الهدف ، الوثيق الصلة بالاختيار (انظر : ٢٦ ، ص ٥٩) .

وهكذا فان النظر الى «الحركة الانسانية» على انها نتيجة الافعال المترابطة لمختلف القوى والادوات يحل ديالكتيكيا مشكلة حرية الارادة ، بعيدا عن التطرفين كليهما — القـــول بـ«الحرية التامة» والقول بـ«القدر المحتوم» . فهذه النظرة تنتقـــل بالمسألة الى صعيد العلاقة بين حرية الانسان ومحدودية امكانياته على كل من مستويات وجوده المختلفة والمترابطة . فى الانسان يجتمـــع الوجهان ، الانفعال والفعل ، الراجعان الى تركيبه ، مما يبيـــن

لماذا لا يشبه الانسان لعبة طيعة بيد الظروف ، وان كان في الوقت نفسه ، ليس تجسيدا للحرية المطلقة . وفي هذا يتمثل القسط الخلاق الذى اسهم به ابن باجه فى حل واحدة من احد القضايا المتنازع عليه فى عصره ، قضية التسيير والتخيير .

الصورة ــ الهيئة ــ الانطلاشيا ــ النفس ــ الطبيعة ــ المحرك

هنا يترتب علينا القيام برحلة في ميدان المصطلحات ، يتعذر بدونها فهم محاولة ابن باجه للنظر الى الانسان والعالم والمجتمع فى وحدتها . وخلال هذه الرحلة سنتعرف على احد اهم المفاهيم فى مذهب فيلسوفنا ، الا وهو مفهوم «الصورة» .

وللصورة مداولات مختلفة لدى ابن باجه . واولها هو الهيئة ، او الشكل . فهو يتحدث عن «الصور الهيولانية» ، التى هى الكيفيات المحسوسة (انظر : ١٩ ، م ٣٣ ، ج ٣ ، ص ٦٢٨) . وعندما يتناول «الحس المشترك» ينوه بان له ، فضلا عن القدرة على التقاط صورة الشىء المحسوس ، قدرة اخرى ، هى الاحتفاظ بهذه الصورة .

والصورة ، فى مدلولها الثانى ، تقابل المادة . فيذكر ابن باجه الى ان كل جسم «مؤلف من صورة ومادة ، وكلاهما غير جسم ، والجسم هو موجود بهما» (١٩ ، م ٣٣ ، ج ٣ ، ص ٦٠٩) .

ومن الجدير بالذكر ان مذهب فيلسوفنا فى الصورة يعانى من عدم الاتساق . ففى «كتاب النفس» يسلم بوجود الصورة وجودا مستقلا عن المادة : «والمادة ليست توجد منفردة عن الصورة اصلا ، بل تنفرد فتوجد مقترنة بصورة اخرى ، ويظهر فيها عدم الصورة ، فقد يجب ضرورة من هذا ان تكون الصورة منحازة بنفسها ايضا عن تلك اما مقترنة بمادة اخرى او منفردة بنفسها» (المرجع السابق ، ص ٦١٠) . ولكنه فى مؤلف آخر ، وضعه فى وقت لاحق ، هو «قول يتلو رسالة الوداع» ، يذهب

الى انه لا وجـــود للصورة الا فى المادة (انظـــر : ١٨ ، ص ٣٧) .

وقد تعنى «الصورة» ، عند ابن باجه «طبيعة» و«انطلاشيا» (كمال ، استكمـــال) و«نفس» . فهو يتحدث عن نوعين مـن الاجسام ، طبيعية وصناعية فينوه «بان من الاجسام ما يفعل فعله دون آلات ، كسمو النار وهبوط الحجر ، وصور امثال هذه تخص باسم الطبيعة ، ومنها ما يفعل فعله بآلات كاغتذء النبات وحركة الحيوان ، وصور امثال هذه الاجسام يقال لها نفس» (انظر : ١٩ ، م ٣٣ ، ج٢ ، ص ٢٨٧) . و«النفس استكمال لجسم طبيعى آلى» (نفس المرجع) .

ويتضح ايضا من قول فيلسوفنا هذا ان بالامكان فهم الصورة ، عنده ، بمعنى «المحرك» ، الذى يدل به على ما ينقل الشىء من القوة الى الفعل . فمن ذلك قوله : «الصورة التى تقبلها الممتزجات اما ان لا تحرك شيئـــا بالذات بل تقبـــل ، وذلك مثل صور المعدنيات . . . ومنها ما يتحرك بها الجسم الذى هى فيه حركة تخصه ، كنفس النبات» (١٩ ، م ٣٤ ، ج ١ ، ص ١١٧) .

وهكذا تكون «الصورة» ، فى مذهب ابن باجه ، انشاء بالغ التعقيد . فهى «هيئة» و«انطلاشيا» و«طبيعة» و«نفس» و«محرك» .

العقل

لنرجع الى تصورات ابن باجـــه عن النفس . ان القوى الثلاث الاولى من «القوى الانسانيـــة» المذكـــورة اعلاه تخص النفس النباتية ، وتتميز بالفاعليـــة ، بنوع من الاستقلالية حيـــال التاثيرات الخارجية . ويسميها ابن باجه «قوى فاعلة» ، ويشير الى انها موجودة بالفعل اذا وجد الانسان وقواه الخاصة بـــه (انظر : ١٧ ، ص ١٥٩) .

ولكن الامر يختلف بالنسبة للقوى الاخرى ، التى هى «قوى منفعلة» . فوجودها «وجود بالقوة» ، و«فيها العدم» كما يقول ابن باجه (انظر : ١٨ ، ص ١٤٩ ؛ ٢١ ، ص ١٦٦) . اما انتقالها

من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيكون بتأثير خارجى ، وذلك تبعا للمبدأ التالى : «ان اللون يحرّك البصر» (٢٦ ، ص ٨٠) .

واذا اخذنا مثالا اكثر تعقيدا من مثال البصر ، الا وهو الحس المشترك ، فانه ، كما يقول فيلسوفنا ، «ليس هو فى نفسه شيئا موجودا» ، ولكن «اذا كان بحيث يبقى فيه رسوم ، احسّ به بعد غيبة المحسوس صار بالفعل شيئا مشارا اليه وصار احد الموجودات فى العالم» (١٨ ، ص ١٥٠) . وهنا تسود القاعدة التالية : «اذا وجد المحسوس محسوسا بالفعل وجدت القوى [الموافقة] حسا بالفعل» (نفس المرجع) .

ان هذه الموضوعة تؤدى الى نتائج هامة . فالرسم ، الذى يحصل فى الحس المشترك ، هو اول وادنى الصور الروحانية التى تحرك الجسم . ويعنى هذا ان الصور الروحانية ، التى تتكون اول الامر نتيجة التأثير الخارجى ، تحصل ، فيما بعد ، على وجود مستقل فى النفس البشرية ، ثم تؤثر ، كمحرك مستقل ، على الجسم . ويضرب ابن باجه على ذلك المثال التالى : «من كان انسان افضل ، فليكن مثلا الخليفة (المهدى) ، وآخر ادنى ، فليكن مثلا ابا دلامة الشاعر ، فعند كل واحد منهما الصورة الخاصة بالآخر . وكل صورة روحانية فقد تحرّك الجسم الذى هى فيه ، فصورة ابى دلامة الشاعر تحرّك المهدى الى الراحة والضحك ، وصورة المهدى تحرّك ابا دلامة الشاعر الى العبس والقوام ، وظاهر ان العبس والقوام افضل من اللهو والضحك . فبصورة الاسنى يصير الأدنى أسنى ، وبصورة الأدنى يصير الاسنى ادنى» (٢٦ ، ص ٩٠) . كما ويورد الفيلسوف مثالا شعريا ، يوضح تأثير الصورة كمحرك : «وقد احسن زيد بن علىّ العبادى فى قوله :

عن المرء لا تسال وسل عن قرينه
فان القرين بالمقارن مقتد» (نفس المرجع) .

وعليه ، فان ما لدى الانسان من استعداد («قوة») للمعرفة الحسية يغدو امرا واقعيا عند استيعاب الصور الحسية الواردة

من العالم الخارجى ، والتى تصير مستقلة فيما بعد ، وتؤثر على سلوك الانسان وافعاله .

وتصح هذه اللوحة ، من حيث الجوهر ، على نشوء القوة الفكرية «كطابق اسفل» من العقل البشرى . فهى تغدو موجودة بالفعل بفضل المعقولات الهيولانية (انظر : ١٧ ، ص ١٦٠ ، ١٦٣ ؛ ٢٦ ، ص ٤٩-٥٠) ، اى الاحكام العامة حول الكيفيات الجزئية للاشياء المنفردة . وهذه المعقولات نفسها تأتى نتيجة معالجة المعطيات الحسية . ثم ان المعقولات ، حين تغدو صورا روحانية من مستوى معين (انظر جدول المقولات) ، تصير ، هى الاخرى ، محركات .

وتقترب من الرؤية المادية لوحة المعرفة الانسانية والفعل الانسانى ، المرسومة انطلاقا من الايمان بان كل معارفنا وبواعث افعالنا تعود بمصدرها الى العالم الخارجى ، — على هذا النحو يمكن تلخيص افكار ابن باجه المبسوطة اعلاه .

ولكن فيلسوفنا يمضى الى ابعد من ذلك ، فيسحب هذه اللوحة ، لتشمل صنفا جديدا من المعقولات ، هى التى تستدعى الى الوجود بالفعل قوة اخرى من قوى الانسان — القوة الناطقة . ويطلق ابن باجه على هذا الصنف اسم «الصور الروحانية المطلقة» . وهى تدعى كذلك «كليات» ، وتكون عبارة عن الاحكام على اشياء غير متناهية العدد . واذا كانت المعقولات الجسمانية ، التى ذكرناها اعلاه ، ليست الا بدايات الفكر ، فان الكليات تسبغ على عقل الانسان ، وعلى الانسان ذاته ، الكمال التام الذى ينقصه (انظر : ٢٣ ، ص ١٣٨) .

ان الاعتقاد بوجود مصدر خارجى لكل المعارف قد قاد ابن باجه الى القول بالمصدر الخارجى للكليات «الجاهزة» . ولكن فيلسوفنا يبدو وكأنه توقف عند عتبة مشكلة الاحكام الحقة الموقرة عن السرمدى واللامتناهى فى العقل البشرى المحدود .

ولكن هذا ليس كل ما فى الامر . فقد تبيّن ان ظهور القوة الناطقة نفسها يتطلب تاثيرا خارجيا . وعلى غرار موضوعة — «اللون يحرك البصر» ، يمكن صياغة وجهة النظر هذه بالقول :

«الكليات تحرك القوة الناطقة» . وفى ذلك يقول ابن باجه فى «كتاب النفس» (الذى ظل ، مع الاسف ، دون انجاز ، فقد توقف العمل فيه على تخوم المشكلة التى تهمنا هنا) : فبيّن انها (اى القوة الناطقة . — المؤلف) تارة بالقوة وتارة بالفعل ، والخروج من القوة الى الفعل تغير ، فهناك مغيّر ، لان كل متحرك فلـــه محرك» (١٩ ، م ٣٥ ، ج ١ ، ص ١١٥) .

وهذا «المغيّر» ، عند ابن باجه ، هو مصدر الكليات وحافظها ، الا وهو العقل الفعال . فان العقل بالفعل لدى الانسان انما يحصل عندما ترده الكليات ، كمعقولات ، من العقل الفعال (انظر : ٢٢ ، ص ١٦١) .

ان سير الافكار هذا مميز عموما للتقاليد الفلسفيــة ، التى كانت معروفة جيدا لكل فلاسفة الاندلس . ويمكن تتبعه جليـا فى التلخيص ، الذى وضعه ابن رشد او ابنه لرسالة الاسكندر الافروديسى «فى العقــل» (انظر : ٣٦ ، ص ١٨٢–١٨٣) . فان «العقل الهيولانى» ، عند الاسكندر الافروديسى ، يتحول الى عقل بالفعل بفضل تاثير العقل الفعّال . اما لدى ابن باجه نفسه فنجد بعضا من عدم الاتساق ، او ، على الاصح ، من عدم الافصاح .

يذهب ابن باجه الى ان الكليات سرمدية ، لا يصيبها التغير ، ولا التناقض . وبفضل الكليـــات بالذات يتحد العقل البشرى بالعقل الفعال ، فيصل بذلك الى السرمدية . وينوه الفيلسوف بان ما يثير العجب هو ان طبيعـــة الانسان ، «فيمـا يظهر ، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنــة الفاسدة» (٢٦ ، ص ٩٥) . ثم ان الكليات ، كلون من الصور ، تنتقل بالنفس البشرية الناطقة من القوة الى الفعل ، وتغدو محركات للانسان . ويمكن القول ، وبكل اطمئنان ، ان هذا هو حل ابن باجه للمسالة المطروحة .

الانسان العاقل : تصنيف البشر

على طريق استجلاء كيفية معرفة المعقولات والعقل الفعال يتمتع باهمية معينة تصنيف ابن باجه للناس ككائنات عاقلة . فهو

يقسم الناس الى ثلاث فئات : الجمهور ، والنظّار (او النظريون)، والسعداء .

فالجمهور يدركون المعقولات مرتبطة بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونها الا بها وعنها ومنها ولها . وهم ينظرون الى الموضوعات اولا ، والى المعقول ثانيا ، ونظرهم الى المعقول هو لاجل الموضوع ، لصنعه . ويدخل فى هذا جميع الصنائع العملية .

والنظار ، المشتغلون بالعلوم ، يتعاملون ايضا بالصور الهيولانية ، ولكنهم يختلفون عن افراد الفئة السابقة بانهم ينظرون الى المعقول اولا والى الموضوعات ثانيا ، ولاجل المعقول تشبيها . فلذلك ينظرون الى المعقول اولا ، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية .

فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ، ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء ، حيث يكون المرئى فى الماء هو خيالها ، لا هى نفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، وذلك مثل ان تلقى الشمس خيالها على الماء ثم ينعكس هذا الخيال فى المرآة . اما السعداء «فيرون الشىء نفسه» (١٨ ، ص ١٦٧) .

وهنا ايضا يشبه ابن باجه العقل بالعين . فكما ان النور يجعل بامكان العين الابصار ، كذلك فان العقل الفعال يجعل ادراك الانسان للمعقولات امرا متحققا ، «بالفعل» .

ويسوق ابن باجه تشبيها آخر ، يذكّر بالكهف الافلاطونى الشهير . فهو يذهب الى ان حال الجمهور من المعقولات تشبه احوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرون ، الالوان كلها فى الظلّ . وجميع الجمهور فانما يرون الموجودات فى حال شبيهة لحال الظل ، ولما يبصروا قط ذلك الضوء . فكما انه لا وجود للضوء مجردا عن الالوان عند اهل المغارة ، كذلك لا وجود للمعقولات المجردة عند الجمهور .

واما النظريون فيشبهون من خرج من المغارة ، فلمح الضوء مجردا عن الالوان ، ورأى جميع الالوان على كنهها .

واما السعداء فليس لهم فى الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشىء . فلو استحال البصر فصار ضوءا ، لكان عند ذلك ينزل

منزلة السعداء . هنا يتحد العقل (العقل البشرى الموجود بالفعل) والمعقول (العقل الفعال كمصدر للكليات) ، فيصيران شيئا واحدا (انظر : ١٧ ، ص ١٦٦ ، ١٦٨-١٦٩) .

ويورد ابن باجه ، اخيرا ، تشبيها ثالثا ، يستخدم فيه مثال السطح المصقول . فالرتبـــة الاولى تشبه السطح غير الاملس فيلتبس الضوء به مشتتا . والرتبة الثانية اشبه بالسطح الصقيل ، كسطح المرآة ، التى ترى بنفسها ويرى بها غيرها . والرتبة الثالثة لا تحتاج الى مرآة ، فهى كالشمس بعينها (انظر : ١٧ ، ص ١٧٠-١٧١) .

ان العقل البشرى ، اذ يبلغ السرمدية المتجسدة فى العقـــل الفعال ، يغدو ، هو الاخر ، «واحدا من كل جهة وغير بالٍ ولا فاسد» (١٧ ، ص ١٦٩ ، ١٧١) . وبهذا الصدد تجدر الاشارة الى ان كلمة «المتوحد» ، التى يكثر ابن باجه من استعمالها ، تعنى هنا «المتشبه بالواحد (بالعقل الفعّال)» .

ثم ان الصفات الثلاث ، التى ينسبهـــا ابن باجه الى العقل بالفعل لدى الانسان ، والتى استعارها من العقل الفعّال – الوحدة والسرمدية وعدم التغير – مترابطة فيما بينها . فمصدر الحقيقة ، والحقيقة نفسها ، يتبديان لفيلسوفنا سرمديين وثابتين . وتبعا لهذا المنطق فان عقل الانسان ، الذى صارت له صفتا السرمدية وعدم التغير ، يغدو ، هو الآخر ، واحدا لدى الناس المختلفين . وهذا العقل يجعل الناس كلهم واحدا من حيث الماهية ، التى هى التمتع بالعقل . «فهذا العقـــل ، اذا كان واحدا بالعدد فى كل انسان . . . فان الاناس ، الموجودين والذاهبين والغابرين ، واحد بالعدد» (١٧ ، ص ١٦١) .

وهنا أيضا يسوق ابن باجه مختلف التشبيهات التى توضح فكرته . فلو أخذنا ، مثلا ، حجر مغناطيس ، ولففناه بشمع ، فانه سيجذب الاشياء الحديدية . وسوف يحركها لو لففناه بزفت . ويمكن لفه باجسام آخر ، ولكنه يبقى على نفس الماهية ، يبقى مغناطيسا . واذا اخذنا حجر مغناطيس آخر ، نستبدل به الحجر الاول ، فانه سيكون مثله من حيث الماهية . وهذا التشبيه جد

موفق ، لأنه يأخذ بالاعتبار جانب الفاعلية . فالعقل ، كما نذكر ، هو المحرك الاول للانسان .

أما المضمون الاساسى للتشبيه فيقوم فى أن العقل بالفعل عند الانسان ، الذى دخل فى تماس مع العقل الفعال ، واحد ، برغم تجلياته المختلفة . ويسلط ابن باجه الضوء على هذا الجانب فى المثال الثانى الذى يورده . لنتصور أنه أقبل الينا ربيعة بن مكرم (البطل الجاهلى الشهير ، المتوفى عام ٥٥٨) ، وقد لبس درعا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفا . ولنتصور أنه غاب عن أبصارنا ، ثم أقبل وقد لبس جوشنا وفى رأسه الجلة المصنوعة من الريش ، وقد عمل مزراقا ودبوسا . فهل يخطر ببال احد ان هذا شخص آخر ، غير ربيعة ؟ (انظر : ١٧ ، ص ١٧٠) .

ويلزم من هذا أن «السعداء» كلهم واحد ، أى متطابقون من حيث ماهيتهم العاقلة . فكل منهم أرسطو ، فهذا الحكيم لا بدّ أنه بلغ درجة الاتحاد بالعقل الفعال (انظر : ١٧ ، ص ١٦٩–١٧٠) . وأرسطو هو كل واحد منهم . فهو افلاطون ، وافلاطون هو أرسطو ، لأن عقلهما واحد . أما الاختلاف بينهما فيعود فقط الى الهيئة الجسدية ، والى الاساس المادى للعقل . . .

ثم أن مفهوم «المتوحد» يكتسب ، عند ابن باجه ، مدلولا آخر ، هو «المتوحد مع اشباهه ، المتحدين بالعقل الفعال» . فان بلوغ درجة العقل الفعال فى مجرى المعرفة هو «السعادة القصوى الانسانية» (١٧ ، ص ١٦٦) . وهو أيضا «الحياة الآخرة» (نفس المرجع) .

ومن الجلى أن «الحياة الآخرة» ، المفهومة على هذا النحو ، ليست أبدا الحياة الاخروية الدينية المشهورة . وفى هذه «الحياة الآخرة» يحدث لقاء «اخوان الروح» ، الذى يتحدث عنه ابن باجه فى «رسالة الوداع» . انه تلاق روحى بين الرجال العظام للقرون الخالية والتالية ، وهو ممكن بفضل تحصيل الحقيقة السرمدية . وربما كان تفسيرنا لمثل هذا التلاقى يتميز عنه لدى ابن باجه . ولكننا ، أيا كان الحال ، نتفق معه فى القول بالفكرة الانسانية

العميقة : فكرة وحدة البشرية ، ومعها امكانية تفاهم الناس الساعين لبلوغ الحقيقة .

الانسان فى المدينة

جغرافية العالم الفاسد

يتحدث ابن باجه عن «مدن اربع» فاسدة ، ليطرح المدينة المثلى * بديلا لها . وتتميز كل من هذه المدن بأن لها نمطا معينا فى الحياة ، «سيرة» .

فالمدينة الأولى ، «الجسمانية» ، تتسم بأن امثال أهلها يكون بها وجود الصور الجسمانية فقط . الأكل والشرب والدثار والمسكن — تلك هى غاية الانسان ، الذى سيرته هذه السيرة . وقد تضاف الى تلبية هذه المتطلبات الضرورية ، أمور أخرى ، مثل «التأنق فى أصناف المطاعم والروائح» ، والسكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . ولكن مهما اختلفت هذه المتطلبات فيما بينها ، فان من اتخذ الالتذاذ هدفه الوحيد يكون «جسمانيا محضا» . وفى أمثال هؤلاء قال الشاعر : «شبت يا هذا وما تترك اخلاق الغلام» . وهؤلاء قليلون ، ولكنهم موجودون ، «بل انما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة» (٢٦ ، ص ٦٢) .

والسيرة الثانية ، المميزة لـ«مدينة التجمل» ، هى التى تكون افعال أصحابها موجهة نحو الصور الروحانية التى فى «الحس المشترك» . وأهالى هذه السيرة قريبون من اهالى السيرة الاولى ، «الجسمانية» . ففى المدينة الأولى يكون الهدف فى اللباس بحد ذاته ، مثلا ، أما فى المدينة الثانية فيكون فى الوان اللباس ،

* نستخدم مصطلح «المدينة المثلى» للدلالة على ما يعنيه ابن باجه بمصطلحات ، مثل «المدينة الفاضلة» و«المدينة الكاملة» و«المدينة الفاضلة الكاملة» و«المدينة الامامية» .

«لانها تبقى الصور الروحانيـــة فى الحس المشترك» (٢٦ ، ص ٦٣) .

وهذا اللون من السلوك مذموم بقدر أقل ، حتى أن هناك من يحمد هذه السيرة ويراها نبلا . اما ابن باجه فيرى انه «على أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول فى الأكثر» (٢٦ ، ص ٦٤) ، وهو يقصد بـ«الدول» هنا حكم هذه السلالة أو تلك . ويتابع فيلسوفنا وصفه لسيرة التجمل : «وذلك موجود كثيرا فى هذا الزمن الذى كتبنا فيه هذا القول ، وكـان فى هذه البلاد (أى الاندلس ، — **المؤلف**) فى سيرة ملوك الطوائف أكثر» (نفس المرجع) . وهؤلاء يعرفون بـ«المتجملين» ، وهو نعت ، لا يخلو ، كما هو جلى ، من ازدراء .

وترتبط تسمية «مدينة الخيـــال» بكون اهلها ينزعون نحو الصور الروحانية التى فى التخيل . وهذه قد يقصد بها نوع ما من الانفعال ، كالعبوس ، أو كما يصنعه الملوك عندما يدخل اليهم الرسل ، من اتخاذ الآلات التى يهول منظرهـا ، أو لبس السلاح فى مجالسهم . وهنا يندرج أيضا ما يقصد به الالتذاذ ، كالشتم والتودد والبر . ويدخل فى هذا الصنف كثير من الملابس والمساكن والهيئات التى يقصد بها الاعجاب . وفى هذا الصنف يعدّ حسن الحديث وحفظ الاخبار والامثال والاشعار . وقد تحضر «الفضائل الفكرية» جزئيا فى نمط الحياة هذا . ومن شأن هذه الافعال وغيرها أن تساعد الانسان فى «كمال صورته الروحانية» (٢٦ ، ص ٦٥) .

وتتميز «مدينة الذكر» بأن افعال أهلها تتوخى كمال الصورة الروحانية التى فى الذكـــر . فالكثير من الناس يظن أن تلك الافعال تؤدى الى السعادة ، لا سيما متى ازدوجت مع افعال المدن الثلاث السالفة (انظر نفس المرجع) . والعرب ، كما ينوه ابن باجه ، ترى فى الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم . ولذلك قال المتنبى : «ذكر الفتى عمره الثانى» (٢٦ ، ص ٦٦) .

ان هذه المدن ، أو السير ، الأربع غير الكاملة تؤلف مـا يشبه الهرم ، بدءا من ادناها ، من «الجسمانية» ، وانتهاء بأعلاها ،

«مدينة الذكر» . ويصف ابن باجه هذه المدن بأنها «محضة» ، أو «بسيطة» ، وبذلك تكون أقرب الى المفاهيم النظرية الخالصة . فمن الصعب الوقوف عليها فى الحياة . فما يوجد فعلا من المدن غير الكاملة انما هو تركيب معقد من تلك البسائط الاربعة ، وبنسب متفاوتة . ومن شأن هذا التحفظ أن يفتح الباب على مصراعيه أمام تنوع الواقع وبرقشته ، مما يجعل لوحة فيلسوفنا التأملية والجافة أكثر زهاء وأسرع قبولا .

وعندما ينظر ابن باجه الى المدن الموجودة فى عصره ، وكلها – كما هو متوقع – غير كاملة ، فانه ينوّه بأن «أهل السير المشهورة والموجودة فى سنى الستمائة للهجرة من تاريخ العرب ، كلها تودع فى النفوس أمراضـا» (٢٤ ، ص ١٥٩) . وليس المقصود بذلك أن تصورات فئات الناس المختلفة عن الكمال أو الخير تختلف فيما بينها «فقد يكون أمر ما عند قوم كمالا وعند آخرين نقصا . وذلك بيّن لمن تصفح الشرائع المختلفة والآراء والسنن» (٢٤ ، ص ١٥٨) . بيد أن مـا يقلق بال فيلسوفنا هو كون «مرضى النفوس لا يمكنهم ان يروا الخير خيرا حتى تصحّ أنفسهم» (٢٤ ، ص ١٥٩) . ولذا فانهـم ، فى عمئهم ، ينزعون الى الغايات التى تعتبر فاضلة فى المدن غير الفاضلة . «فان الغايات ، التى يقصد أهل السير الموجودة اليوم ، على ما تقتضيه الاخبار عنهم ، غايتان ، احداهما ما يحسب أهل كل مذهب أنه يرضى الله تعالى ، والثانيـة مركبة من غايات اليسار . . . التى تنال بالتهويل والملبس والمركب والتزين . ومنها التلذذ» (٢٢ ، ص ١١٩) . ان ابتغاء التعفف المفرط او اليسار المادى ، كهدف بحد ذاته ، يمثلان ، كما يرى ابن باجه ، أهم أعراض «مرض النفس» الذى أصاب المجتمع المعاصر له .

السعادة فى الاعتزال

ان الانسان ، الذى ينشد الحقيقة ، يجد نفسه ، فى المدن القائمة ، وحيدا ، أو ، كما يسميه ابن باجه ، «متوحدا» . وجدير

بالذكر أن كلمة «المتوحد» تصادف فى مؤلف الفارابى «آراء أهل المدينة الفاضلة» (انظر : ٧٩ ، ص ١٥٤) . وبهذا المعنى يستخدم ابن باجه هذا المفهوم فى رسالة «تدبير المتوحد» ، وذلك عندما يصف الناس ، الذين تصح عليهم هذه التسمية ، بأنهم «لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة» . وهؤلاء «هم الذين يعنهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم ، وان كانوا فى أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء فى آرائهم ، قد سافروا بافكارهم الى مراتب أخر هى لهم كالأوطان» (٢٦ ، ص ٤٣) . وان المحتوى ، الذى يضمّنه ابن باجه هنا لكلمة «المتوحد» ، يتطابق مع افكار الفارابى عن «الافاضل الغرباء» ، الذين يعيشون فى المدن غير الفاضلة (انظر : ٨٢ ، ص ٨٠) .

ان «التوحد» خصلة فكرية ، فحال المتوحد ، كما اسلفنا ، هى حال شخص ، تختلف آراؤه وتصوراته وافكاره الحقة عن تلك الشائعة فى الاجتماعات البشرية الفاسدة . ولم يكن ابن باجه أول من طرح مشكلة الفرد الفاضل فى المدينة غير الفاضلة . ففى «الفصول المنتزعة» يتصدى الفارابى لهذه المشكلة ، ويطرح حله لها ، حيث يرى أنه «حرّم على الفاضل من الناس المقام فى السياسات الفاسدة ، ووجبت عليه الهجرة الى المدن الفاضلة ان كان لها وجود فى زمانه بالفعل . وأما ان كانت معدومة ، فالفاضل غريب فى الدنيا ورديْ العيش ، الموت خير له من الحياة» (٩٠ ، ص ٩٥) .

اما ابن باجه فقد وضع نصب عينيه ، فى رسالة «تدبير المتوحد» ، مهمة مساعدة مثل ذلك «الغريب» «كيف ينال السعادة ان لم تكن موجودة ، أو كيف يزيل عن نفسه الاعراض التى تمنعه عن السعادة» (٢٦ ، ص ٤٣) .

ان على المتوحد ان ينعزل عن المجتمع . هذا ما ينصح به ابن باجه ، ولكن هذه النصيحة ، كما يبدو ، لا تروق لفيلسوفنا نفسه ، ذلك أن الاعتزال ليس أمرا طبيعيا بالنسبة للانسان . هذا ناهيك عن أن الاعتزال انما هو ، بالذات ، شرّ كله ، وأما ، بالعرض ، فقد يكون خيرا . ومثال ذلك ، أن الخبز واللحم غذاء

بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة . ولكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ، ينفع فيها الافيون والحنظل فيجب أن يستعملا ، وتضر فيها الأغذية الطبيعيـــة فيجب أن تجتنب . وبمـــا أن الظروف فى المدن والاجتماعات القائمة مَرضية ، غير طبيعية ، فان من الجائز ومن النافع بالعرض فيها ما يكون فى ظروف أخرى أمـــرا غير طبيعى ، أعنى الاعتزال والتفرد (انظر : ٢٦ ، ص ٩١) .

وبوسع المتوحد ان يبلغ السعادة ، سعادة الاتحاد بالعقـل الفعال ، خارج المدينة المثلى (انظـر : ٢٦ ، ص ٨٠) . فكيف يمكن أن يحدث ذلك الاتحاد ؟ يجيب ابن باجه على هذا السؤال بقوله : «فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به . . . ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقىنورا من الانوار يسبّح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين» (١٧ ، ص ١٦٢) .

ان الاتحاد بالعقل الفعال ، عند ابن باجه ، يتـم بأن تكون للانسان «الصورة الروحانية على مراتبها ، ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر (أى بالعقل الفعال)» (١٧ ، ص ١٦٥) . بعبارة اخرى : ان عملية المعرفة يمكن أن تؤدى الى تحصيل الحقيقة . ولعلّ هذا هو السر فى أن ابن باجه ينصح المتوحد ، فى واحد من ارشاداتـــه القليلة العدد ، بأن يكون دوما بصحبة أهل العلوم ، ويعتزلَ عن الناس الباقين ما أمكنه ، فلا يلابسهم الا فى الأمور الضرورية (انظر : ٢٦ ، ص ٩٠–٩١) . ومن شأن ما تحدثنا عنه اعلاه من تصورات عن النفس البشرية والصور والعقل البشرى والعقـــل الفعّال أن تساعد «الغريب» فى التوجه فى بحثه عن سبل تحصيل الحقيقة ، التى تقابل ضلالات أهالى المدن الفاسدة .

السعادة فى الاجتماع

سيكون من الاجحاف بحق ابن باجه حصر برنامجه الاجتماعى-السياسى ، كما يفعل عدد من الباحثين (انظر ، مثلا : ١٦٠ ،

ص ٦١٨ ؛ ١٢٢ ، ص ١٤٢) ، بدعوة النـــاس العقلاء لتدبير سعادتهم الشخصية فى اطار من حولهم من الناس الجهلاء وغير الافاضل (وغير السعداء ، بالتالى) ، ذلك أن آراء فيلسوفنـــا تتناقض مع مثل هذه التأويلات المبسطة والسطحية .

ففى مجابهة الواقع الفاسد يطرح ابن باجه المدينة المثلى ، التى هى اجتماع بشرى من نوع خاص .

فما هو سر ضرورة المدينة المثلى ؟ ليس ثمة اجابة مباشرة على هذا السؤال فى مؤلفات ابن باجه التى وصلتنا . ولكن يمكن الاعتماد على ملاحظاته المتفرقة فى طرح بعض الافتراضات بهذا الصدد .

الافتراض الأول . ينطلق ابن باجه ، كما رأينا أعلاه ، من القول بأن الانسان بطبيعته كائن «مدنى» ، اجتماعى-سياسى . فكان ابن باجه ، كغيره من متنورى عصره ، يذهب الى أن الحياة «المدنية» ضرورة طبيعية .

والمدن غير الكاملة متعددة وكثيـرة الانماط ، ناهيك عن تعدد المركب منها . وان مجرد تعددها ، فضلا عن واقع أمرها ، دليل على عدم كمالها ، على كونها «غير طبيعية للنفس» ، على حد تعبير ابن باجه . فالاجتماعات «الطبيعية للنفس» هى فقط تلك الاجتماعات البشرية ، التى تتجسد فيها الحقيقة ، أى الفهـــم الصحيح للعالم والانسان والمجتمع . وهنا نؤكد ، مرة اخرى ، أن الحديث يدور عن اجتماع الناس ، لأن الانسان كائن اجتماعى بطبعه ، فلا يمكن له أن يوجد خارج المجتمع . والمدينة المثلى تمثل ذلك الاجتماع الضرورى . وهى تقوم على مبادئ الحقيقة ، التى هى سرمدية ، وواحدة ، وثابتة لا تتغير . ومن هنا فان المدينـــة المثلى واحدة ووحيدة ، وذلك على النقيض من كثرة واختلاف المدن غير الكاملة . (فقد توجد عدة مدن مثلى ، ولكنها تكون واحدة فى الحقيقة) . فالمدينة المثلى هى كالجسم الصحيح ، الواحد والوحيد ، بعكس احواله المرضية الكثيرة (انظر : ٢٦ ، ص ٩١) .

الافتراض الثانى . الناس متفاوتون فى عقولهم تفاوتهم فى

أبصارهم . فبعضهم يرى الحقيقة ، العقل الفعال ، كما لو من خلال طبقات من الماء ، وآخرون - من خلال طبقات من الهواء ، وفريق ثالث يدركها بدون توسط . وهذه المعاينة المباشرة ، التى هى غاية السعادة ، قصر على قلة من الناس . صحيح أن ادراك العقل الفعال ، ومعه تحصيل السعادة ، يمثل «غاية طبيعية» لكل الناس . ولكن بلوغ هذه الغاية متعذر الا ّ فى حال الاجتماع فى المدينة ، التى يتعاون أهلها على الارتقاء الى المعرفة الحقة والى الافعال الموافقة لهذه المعرفة ، وذلك بقيادة من بوسعه ادراك الحقيقة ونيل السعادة (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٩) .

ومما يؤيد هذا الاعتبار نقد ابن باجه للصوفية ، الذين يزعمون «ان ادراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلّم ، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق» (٢٦ ، ص ٥٥) . فهنا لا ينتقد فيلسوفنا النزعة اللاعقلانية فقط ، بل والنزعة الفردية . «فهذه الغاية ، (حتى) لو كانت صادقة وغاية للمتوحد ، فادراكها بالعرض لا بالذات ، ولو ادركت لما كان منها مدينة» (نفس المرجع) . وعليه ، فان ضمانة سعادة الناس جميعهم هو العمل المشترك ، هو تعميم المعارف ، وهو ما يكون فى المدينة المثلى ، كما يتصورها ابن باجه .

ومن خلال المحاكمات السالفة ترتسم ملامح المدينة المثالية ، ولكنها لا تزال غير جلية بما فيه الكفاية . بيد أن ابن باجه يسبغ على لوحته مزيدا من الدقة ، فيأتى على تفاصيلها ومواصفاتها الملموسة . فيتميز هذا الاجتماع ، بادئ ذى بدء ، بسمات رئيسية ثلاث . أولا ، تسود المحبة المدينة المثلى ، فلا يتعادى اهلها ، «ولا تشاكس بينهم أصلا» . واذا كان الأمر كذلك ، لم تكن فيها حاجة الى القضاء ، الضرورى لوضع العدل . ثانيا ، ان افعال أهلها صواب كلها ، فلا يفعلون ما من شأنه أن يلحق الأذى بالصحة ، فلا يغتذون بالأغذية الضارة ، ولا يشربون الخمر . وهم يزاولون الرياضة لتقوية ابدانهم . صحيح أنه قد يحدث ، مثلا ، خلع وما جانسه ، ولكن هذا سهل المداواة ، فيقوم بذلك المصاب نفسه ، أو أى غيره من أهالى المدينة .

وعليه ، فليس فى المدينة المثلى أطباء . ثالثا ، ان آراء أهل المدينة المثلى صادقة كلها ، فلا رأى كاذبا فيها . ولذا فان اعمالها هى «الفاضلة بالاطلاق» وحدها . ومن هنا فان كل رأى ، لا يتطابق مع ما يراه اهل المدينة المثلى ، يكون رأيا كاذبا ، وكل عمل من غير الاعمال المعتادة لهم ، يكون عملا خاطئا . والتجانس فى هذه المدينة يأتى نتيجة السير على هدى الحقيقة الواحدة ، التى لا تتبدل ولا تتغير (انظر : ٢٦ ، ص ٤١–٤٢) .

وليس ثمة ضرورة للتنويه خاصة بأن المدينة المثلى انما تكون فى دنيانا . فهى حصيلة الاعمال الهادفة الى خير المدينة جمعاء ، حصيلة «أفعال الانسان كلها» ، كما يؤكد ابن باجه (٢٦ ، ص ٦٢) .

بعبارة اخرى : لا يجوز تصوّر المدينة المثلى وكأنها قصر على اولئك الذين يتمتعون بالسعادة العقلية ، بادراك العقل الفعال . فليس الأمر أبدا كذلك . فاهالى المدينة يقومون بكافة الأعمال التى يشتغل بها أهالى المدن غير الكاملة . فهم يحضرون الاغذية ، ويبنون المساكن ، ويحيكون الملابس ؛ ولا ينسون التسليات والألعاب ، فيزينون حياتهم ؛ وليست الفنون والعلوم غريبة عنهم ؛ الخ . . وتوجد فى المدينة المثلى — فضلا عن سيرتها المميزة لها ، سيرة الحياة الروحية أو العقلية — كافة سير المدن غير الكاملة . أما الفارق الوحيد بين هذه وتلك فيقوم فى أن الافعال ، التى تعتبر فى المدن غير الكاملة غاية بحد ذاتها ، هى ، فى المدينة المثلى ، مجرد «توطئة» لتحقيق الهدف المنشود — سعادة أهلها جميعا (انظر نفس المرجع) . ومن الجدير بالذكر أن هذا يميز أيضا المدينة المثالية عما قد ينشأ ، ويصادف فى المدن الواقعية ، من جمع عرضى بين السير الخمس (السير الأربع غير الفاضلة ، والسيرة الفاضلة) (انظر : ٢٦ ، ص ٤٣) .

أما تهيئة الشروط الضرورية لوجود المدينة المثلى وحياتها فتتكفل بها فئات أهلها ، أى الناس الذين يتبعون السير

المذكورة أعلاه . وهذه الفئات الاساسية خمس ، أربع منها غير كاملة ، وواحدة منها كاملة .

والمدينة المثلى هرمية البنية . ولكن غاية ترتيب فئات أهلها ليس أن يخدم الأدنى الأعلى ، فهذه الخدمة ، ان حدثت ، فانها تكون «بالعرض» ، على حد تعبير ابن باجه . فبنية المدينة ، كما يوضح فيلسوفنا فى رسالته «فى الغاية الانسانية» ، تعكس مراتبية الغايات . ففيها غايات خادمة ، وفيها غايات رئيسة بالنسبة لبعضها وخادمة بالنسبة لغيرها . وهى ، فى نهاية المطاف ، تتعاون كلها لخدمة الهدف الرئيسى – قيام المدينة والحفاظ على وجودها ، مما يؤدى بأهلها الى تحصيل السعادة (انظر : ٢٧ ، ص ١٠١) .

ثم أن الأشخاص ، الذين يقومون بمهام ذات غايات متفاوتة من حيث اهميتها وفائدتها الاجتماعية ، يكونون اما مرؤوسين ، واما مرؤوسين ورؤساء ، واما رؤساء فحسب . وعلى هذا النحو ينتصب البناء الهرمى الوظيفى للمدينة المثلى . وليس هذه الهرمية الا ّ واحدا من اساليب التعبير عن التقسيم الاجتماعى للعمل .

فابن باجه ينوه بأن للناس استعدادات طبيعية لتأدية هذه الوظائف أو تلك . فمنهم من أعدّ للسكافة ، ومنهم من أعد لغير ذلك (انظر نفس المرجع) . وعندئذ تتبدى البنية الهرمية ، المكونة من مختلف فئات أهل المدينة الفاضلة ، تابعة ، مشتقة سواء من «الغايات» ، أى من الوظائف الاجتماعية ، أو من قدرات الناس الفطرية المتجسدة . ويسمى ابن باجه هذه القدرات «تمامات» و«فضائل» و«كمالات» .

واذا نظرنا عن كثب الى هرم المدينة المثلى رأينا الفئات أو الطبقات التالية . فالفئة السفلى تتالف من الاشخاص الذين لهم تمام الاعضاء وجودة الصحة . وهؤلاء يسعون لكمال صورتهم الجسمانية (انظر : ٢٦ ، ص ٧٥) . ولكن ليس بمقدور هؤلاء أن يسيروا أنفسهم ، ولذا فانهم عبيد بالطبع (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٦ ، ١٤٠) .

ولكن فى مرتبة أدنى من هؤلاء «العبيد بالطبع» يأتى افراد الفئة ، التى «لا مرتبة فى النقص وراءها» (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٦) . وهؤلاء وجودهم مناسب «للآلات المهنية» ، والثياب والزى . وهم يظنون أن هذه الاشياء تفخمهم وتشرفهم . ولكن هذا وهم محض : فانها ، ان كانت تشرفهم فى الحقيقة ، فليس لهم أصلا حظ فى الشرف (انظر : ٢٢ ، ص ١٣٣ ، ١٣٥) .

وفى مرتبة أعلى من هاتين المرتبتين يأتى أصحاب «الفضائل الشكلية» أى «أحوال الصور الروحانية الخاصة» (انظر : ٢٦ ، ص ٧٦) . وذلك كالتواضع والنجدة والحياء وغيرها من الخصال النفسانية ، الضرورية للانسان فى مختلف ظروف الحياة (ولذا تسمى أحيانا ، «فضائل نفسانية») . وأصحاب هذه المرتبة اقتربوا من الكمال ، ولكنهم لم يصلوا اليه ، فسماتهم يمكن أن تشرك فيها البهائم ، كالدهاء للثعلب ، والشجاعة للأسد ، والاخلاص للكلب . ولكن هذه السمات لا توجد الا لأنواع الحيوانات ، لا لاشخاصها . فالشجاعة تكون للأسد ، كل أسد ، وليس لأسد واحد ، فالحيوانات لا تختار «الفضائل الشكلية» الملازمة لها (وعادة ما تكون فضيلة واحدة فقط) . أما الانسان فيمكنه ، تبعا لاختلاف الاحوال ، أن يلتفت الى هذه أو تلك من «الفضائل النفسانية» ، فيتكيف مع الظروف . ولذا فان الناس ، الذين يتحلون بهذه الفضائل ، يكونون كالعرفاء فى المدينة ، «فالفضائل الشكلية تجود بها المعاشرة التى بها تتم المدينة» (٢٢ ، ص ١٣٦) .

ثم تأتى مرتبة أصحاب «الكمالات الفكرية» ، أو كمال الصور الروحانية العامة ، المرتبطة بنشاط النفس العاقلة (الناطقة) . وفى عداد هذه الكمالات تندرج جودة الرأى وصواب المشورة . كما وينتمى الى هذه الفئة أصحاب «المهن» ، التى يعنى بها ابن باجه الاشغال البشرية ، التى تكون هى نفسها وكذلك نتائجها رهنا بالانسان ، حيث يستخدم فيها جسمه ويمكنه ، فى كل لحظة ، ايقاف العمل فيها أو تسريعه . وذلك هو ، مثلا ، شأن صناعة النجارة والسكافة وما جانسها . والى «الكمالات الفكرية»

تنتمى «القوى» ، أى الاشغال البشرية ، التى لا تتوقف نتيجتها على الانسان الاّ جزئيا ، وليس بالامكان تسريع العمل فيها أو ابطاؤه ، كما هو الحال فى الفلاحة مثلا . وفى عداد هذه «القوى» يدرج ابن باجـه ايضا الطب وقود الجيوش وتدبيـر المنزل والخطابة (انظر : ٢٧ ، ص ١٣٦) .

وتنقسم هذه الفئة الى مجموعتين أساسيتين . فمن جهة ، هناك أصحـاب الكمالات الفكرية العمليـة . ويشتغل هؤلاء «بالصناعات العملية» ، فيخدمون بذلك الناس ، امـا بدون توسط ، كالكتّاب ، أو بتوسط ، وذلك كمن يصنع ربـاط الخيل ، فانه يخدم أولا الخيل ، وثانيا الانسان لأنه ينتفع بالخيل (انظر :٢٢ ، ص ١٤٠) . وتتألف المجوعة الثانية من أصحاب الكمالات الفكرية النظرية ، أى الحكماء . والحكمة تقتضى المعرفة الحقة . وليس لمثل هذه المعرفة أن تكون خادمة او مرؤوسة . وبالاتفاق مع ذلك ، فان أصحابها لا يمكن أن يكونوا خاضعين لغيرهم . فالعلم النظرى ، كما يؤكد ابن باجه ، «ليس بمعدّ أصلا ليخدم به الانسان شيئا مـا بوجه ولا على حال» (٢٢ ، ص ١٣٧) . ومن الجلى أن لأصحاب هذا العلم أن يتطلعوا الى رئاسة المدينة المثلى .

ان الفيلسوف ، رئيس المدينة المثلى ، يوجّه افعال الرعية بما يؤدى بهم الى بلوغ اهدافهم الشخصية ، التى فيها خيرهم ، وذلك كما يرأس المعلـم التلميذ . والرئيس هو الذى يضع السنن ، التى يقوم الناس بأفعالهم وفقا لهـا . وبذلك تتميز المدينة المثلى عن باقى المدن ، التى تكون غاية الرئاسة فيها خدمة الرئيس ، وذلك كما يرأس الفارس اللجّام (انظر : ٢٢ ، ص ١٣١–١٣٢) . وليس من الصدفة أن يشبه فيلسوفنا رئيس المدينة المثلى بالمعلم . فالتثقيف يجب أن يشغل مكانا هاما فى انشاء المدينة المثلى والحفاظ على حياتها . ويتحدث ابن باجه عن «انالة السعادة» للرعية ، مما يحصل ، جزئيا ، بشرح الافكار الحقة للناس عبر استخدام التمثيلات والرموز والتشبيهـات . وليس هذا التوجه امرا مميزا لابن باجه ، فيمكن تتبعه لدى كل

كوكبة الفلاسفة العرب المشتغلين بالقضايا الاجتماعية-السياسية ، من الفارابى وحتى ابن رشد .

وليس رئيس المدينة المثلى شخصا ما ، بيده السلطة ، فليس فى المدينة سلطة على الحقيقة ، مثلما لا تعرف المدينة ضرورة اقامة العدل أو تطبيب الأبدان . فالسلطة ، التى يسميها ابن باجه «طب المعاشرات» ، تختفى فى المدينة الفاضلة اختفاء القضاء والطب (انظر : ٢٦ ، ص ٤٣) .

ويرى ابن باجه أن تحول المدن الفاسدة وغير الكاملة الى مدن مثلى أمر ممكن . فتبدأ المدينة ، فى اى اجتماع بشرى ، بـ«النوابت» ، وهم «المتوحدون» و«المتفردون» ، الذين يرون الآراء الصادقة ويعلمون كيف يجب أن يكون عليه الاجتماع البشرى المؤدى الى سعادة الجميع (انظر : ٢٧ ، ص ٤٢) . فبالتدريج يحوّر هؤلاء المدن الناقصة الى «المدينة المثلى الكاملة» ، التى «أعطى فيها كل انسان أفضل ما هو معدّ نحوه» ، «وآراؤها كلها صادقة ، فلا رأى كاذبا فيها» ، «وأعمالها هى الفاضلة بالاطلاق وحدها» (٢٦ ، ص ٤١) .

ان طوباوية المشروع الاجتماعى-السياسى ، الذى يطرحه ابن باجه ، جلية للعيان . ولكنه لا يجوز ألاّ نقدّر له محاولته لرسم لوحة نظرية للمجتمع القروسطى ، وسعيه لتقديم بديل له ، وذلك من زاوية علمية-فلسفية (نفسانية ، فى الحالة المعنية) ، ومن منظار توافق الاجتماعات البشرية مع طبيعة الانسان العقلانية . كما ويجدر التنويه بالوجهة الانسانية العميقة لمذهب ابن باجه ، الذى حاول تصميم نموذج لمجتمع ، يلف أبناءه الوئام وتغمرهم السعادة .

ابـــن طفيـــل:
العقـــل فى تطـــوره الذاتى

«سألت أيها الاخ الكريم ، الصفى الحميم . . . أن أبث اليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على بن سينا . فاعلم : أن من أراد الحق الذى لا جمجمـــة فيه ، فعليه بطلبهـــا والجد فى اقتنائها . . .

. . . فان صدق منك العـزم ، وصحت نيتك للتشمير فى هذا المطلب ، فستحمد عند الصبـاح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح اليه بهمتك وكليتك . وأرج أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وان عرضت الآن الى لمحـة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فانا واصف لك قصة «حى بن يقظان» و«أبسال وسلامان» الذين سماهـم الشيخ أبو على . ففى «قصصهم عبرة لاولى الألباب» .

من مقدمة «حى بن يقظان» لابن طفيل .

فيلسوف خائب الأمل

هو ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طفيل . وتشبه سيرته سيرة سلفه ابن باجه فى أننا لا نعرف عنها الا" القليل .

ويتفق المؤرخون القروسطيون ، ومعهم الباحثون المعاصرون

الذين درسوا مسألة تاريخ ميلاد ابن طفيل ، على أنه ولد فى العقد الأول من القرن الثانى عشر . ويستند العديد من المؤلفين الى كون تاريخ ميلاده غير معروف ، ليطرحوا فرضية ، تقول بأنه لم يكن من أسرة ارستقراطية . ففى الاسر النبيلة كان ميلاد الابن سيثبت فى سجل السلالة العريق . واذا قارنا فترة حياته بفترات حياة غيره من فلاسفة الاندلس أمكن القول أنه يصلح لأن يكون أبا لابن رشد ، فقد كان أعمر منه بـ٢٠–٢٥ عاما ، ولأن يكون ابنا لابن باجه ، فقد كان أقل سنا منه بـ٣٠–٣٥ عاما .

كان ابن طفيل من فلاسفة المغرب العربى-الاسلامى . فقد أمضى حياته بين وادى آش (فى الشمال الشرقى من قرطبة) ، حيث ولد ، وبين قرطبة وغرناطة واشبيليا بالاندلس وسبتة وطنجه ومراكش بشمال افريقيا (قد ادركته المنية فى المدينة الأخيرة عام ١١٨٥) . ومن المعروف أنه كان طبيب البلاط ، وربما وزيرا ، لدى سلطان الموحدين ابى يعقوب يوسف (١١٦٣–١١٨٤) .

وقد عاش ابن طفيل فى فترة معقدة من تاريخ الثقافة العربية بالأندلس . ففى أواخر القرن الحادى عشر دخل المرابطون الاندلس ورسخوا أقدامهم فيها بفضل دعم الفقهاء المحليين لهم . وفى القرن التالى حل محلهم الموحدون . وكانت هاتان الحركتان كلتاهما تدعو ، فى أول عهدهما ، الى صرامة الاخلاق وقيم المساواة . ولكن هذه الدعوة تجسدت فى صورة ملاحقات للفكر الحر والعلم والفلسفة والفن . صحيح أن الحركتين ، أو ، بعبارة أدق ، قادتهما ، راحوا يبتعدون تدريجيا عن الصرامة (فالخليفة عبد المؤمن ، مثلا ، أمر ، فى أواخر حياته ، باقامة عدد من المنشآت الفخمة ، وكان يستقبل الشعراء الذين لم يكونوا يقربون من قبل ؛ وكان ابنه يمضى اوقاته مع الحكماء) ، ولكنه لم يقدّر لهذا أن ينهض بالثقافة الاندلسية . فقد كانت الضربات ، التى وجهت اليها ، بعيدة الأثر .

ولم يكن بوسع أمراء الاندلس أن يتجاهلوا أمزجة المرابطين

ولا الموحدين ، وكلاهما من القبائل الرحل ، وعامـة الشعب ، والفقهاء ، وجزء من الارستقراطية الزراعية . فقد كان استقرار الدولة يتحدد بمواقف هؤلاء . ويلاحظ أرثور سعدييف ، بحق ، أن سلوك حكام الاندلس «كان يشبه فعل آليتى الرابطة العكسية- الايجابية والسلبية . فكانوا اما يتأثرون ايجابا بالثقافة العلمية والفلسفية ، فيتشبعون بتوجهاتها القيمية ، ليساعدوا ، بدورهم ، على اطراد ازدهارها ، أو كانوا يرون أن من شأن تطور هذه الثقافة أن يتجاوز الحدود المسموح بها ، فكانوا يتخذون التدابير الرامية الى وقف الانتشار اللاحق للفكر الحر» (١٢٢ ، ص ٣٣) .

ومن هنا كان فلاسفة الاندلس ، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، يتميزون ، ولو بدرجات متفاوتة ، بخيبة الامل ، التى تعود سواء الى انحطاط البلاد السياسى والثقافى ، أو الى غلبة قوة المرابطين والموحدين الفظة على ثقافـة مواطنى الاندلس الرقيقة .

وبين السمات المميزة للوضع الاندلسى ، الناجمة عن سيطرة المرابطين والموحدين ، كان التعزز المطرد لدور الفقهاء ورجال الدين . فقد كان هؤلاء يفلحون فى تأليب عامـة الشعب على رجالات الفكر الحر ، كانوا يرمون بالكفر والزندقة ، ويتهمون بالتسبب فى اخفاقات المسلمين فى صراعهم مع قوى «الاسترجاع» (الريكونكيستا) المسيحية ، وفى تفاقم حدة التفاوت المادى فى اوساط المنضوين بالأمس تحت لـواء الحركات الداعيـة الى المساواة . وكان المتعصبون يطعمون النار ، وبنفس الحمية ، أعمال الفيلسوف أبى النصر الفارابى ، والصوفى أبى حامـد الغزالى ، والمتكلم أبى الحسن الأشعرى .

وكـان من الطبيعى أن يترك هذا كلـه بصماته على الآراء الاجتماعية-السياسية لفلاسفة الاندلس . فان تقسيم الناس الى «عامة» («جمهور») و«خاصة» ، وهو التقسيم الذى أخذه فلاسفة الاندلس عن أسلافهم من فلاسفة المشرق ، كاد يحتل واجهـة المسرح من مذاهبهم . وقد رأينا اعلاه كيف أن ابن باجه ميال الى التفتيش عن السعادة الفردية فى التوحد والاعتزال ، وان كان

يرسم موديلا لمدينة مثلى . أما لدى ابن طفيل فتختفى نهائيا فكرة المدينة الفاضلة . فهو يرى أن سبيل تحصيل الفيلسوف للسعادة فردى محض . أما العامة فليس بوسعهم التوصل الى الحقيقة الفلسفية .

يمكن للباحث المعاصر أن يحكم على آراء ابن طفيل فى ضوء مؤلفه «قصة حى بن يقظان» . فمن دواعى الاسف أنه لم يصلنا من أعماله الا ّ هذا المؤلف . هذا علما أنه قد اشتغل بالطب والرياضيات والفلك . فيحكى معاصره الأصغر وصديقه ابن رشد ، مثلا ، أن له كتابا «فى الماهول وغير الماهول من الارض» . كما ويثنى فى أحد مؤلفاته على آراء ابن طفيل الأصيلة حول نظام الفلك وحركات الافلاك . ويذكر ابن أبى أصيبعة أن لابن رشد كتابا عنوانه : «مراجعات ومباحثات بين أبى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكليات» .

وقد تأثر ابن طفيل بمذهب ابن سينا تأثرا قويا . فان مؤلفه الرئيسى يشير بجلاء الى ذلك ، بدءا من الاستهلال ، حيث يذكر أنه وضعه لبث ما أمكنه بثه «من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على بن سينا» (٥٤ ، ص ١٠٦) . ثم أن صاحب «قصة حى بن يقظان» قد استعار من ابن سينا اسم بطله الرئيسى - «حى» ، ومعه اسمى الشخصيتين الاخريين فى روايته الفلسفية - «سلامان» و«ابسال» . وبالاتفاق مع ابن سينا يعتمد ابن طفيل فى قصته اسلوب التمثيل .

نشوء الفرد العاقل

تتمتع «قصة حى بن يقظان» بمآثر ادبية لا يرقى اليها الشك . فهى عمل فنى محكم البناء ، مكتوب بلغة جلية ودقيقة ، لا تخلو من الخفة والطلاوة . ولم يكن ابن طفيل أول المفكرين العرب ، الذين التفتوا الى اسلوب الرواية الفلسفية . فقد سبق لحنين

بن اسحق ، الذى كان من أوائل وخيرة المترجمين السريان ، أن نقل الى العربية قصة يونانيـة ، بطلاها سلامان وابسال ، والأول منهما ابن الملك ، أما الثانى فهو امرأة ، كانت المرضعة له . ويروى ابن الاعرابى فى كتاب «النوادر» قصة شعبية عن رجلين ، سلامان وابسال ، عرف احدهما بطيبة النفس والسعى للخير ، وعرف الثانى بسوء النفس وعمل الشر (انظر : ١٦٠ ، ص ٦٢٦ ؛ ١٨١ ، ص ٨٠-٨١) . ثـم ان احدى الفرضيتين ، اللتين تفسران ظهور حى فى الجزيرة غير المأهولة بالسكان ، انما هى من الحكايات الشائعة فى ذلك العصر ، والتى تقص كيفية انقاذ الحيوانات للاطفال الصغار الذين تركوا لوحدهم (انظر : ١٣٠ ، ص ٢٩١-٢٩٧) .

وعليه ، فالقصة تبدأ بظهور المولود حى فى جزيرة ، لـم تكن مسكونة من قبل . ويورد ابن طفيل فرضيتين لظهور حى هذا . فعلى حسب الفرضيـــة الأولى ، كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة ، ملكها شديدة الانفة والغيرة . وكان للملك أخت ، تزوجت سرا من قريبها «يقظان» ، وحملت منه ووضعت طفلا . ولما خافت من افتضاح أمرها وضعت طفلها فى تابوت ، وقذفت به فى اليم . وحملت الامواج التابوت الى تلك الجزيرة . واشتد الجوع بالطفل ، فراح يبكى ويستغيث ، فوقـــع صوته فى اذن ظبية فقدت ولدها . فأخذته الظبية ، وراحت ترضعه لبنها ، وصارت تتعهده وتدفع عنه الأذى . وقد حالف الحظ الطفل فى ذلك ، فلم يكن فى الجزيرة سباع ضارية .

تلك هى الفرضية الأولى ، التى يقول بها من يرى أن ولادة الانسان لا بد أن تكون من أبوين . أما الفرضية الثانية فتستلفت النظر من حيث أنها تعنى قطيعـــة نهائية مع التقاليد الادبية السالفة ، ومع التصورات الدينية عن نشوء الانسان . فتبعا للتقاليد العريقة (لدى قدامى اليونانيين والعبرانيين والبابليين والمصريين) كان نشوء الانسان عملا الهيا ، صنعة من تراب ، من طين (انظر : ١٣٠، ص ١٥ وما بعدها) . وفى قصة ابن طفيل

ينشأ حى أيضا من الطين ، ولكن بدون فعل الهى ، وانما بفضل التولد الطبيعى (انظر : ٥٤ ، ص ١٢٣-١٢٧) .

أما تطور حى اللاحق فيشبه الى حد كبير حياة موغلى * . «فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ؛ وكذلك كان يحكى جميع مـــا يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ؛ وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفـــاع . اذ للحيوانات فى هذه الاحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها ؛ ولم تنكره ولا أنكرها» (٥٤ ، ص ١٢٩) .

وتتمثل المرحلة التالية ، على طريق تطور حى ، فى ادراكه لتمايزه عن الحيوانات . فقد «رأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها : اذ أمكن له بهـــا من ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عمـــا أراده من الذنب والسلاح الطبيعى» (٥٤ ، ص ١٣١) .

وهنا يبدأ ، فى حقيقة الأمر ، تعرف حى على العالم المحيط ، فقد دفعته الظروف للتفتيش عن مصدر الحياة : ماتت الظبية ، التى كانت ترعاه ، والتى كان قد تعلق بها تعلقا شديدا . فراح يتفحص أعضاءها الخارجية كلها لاستطلاع سبب ما جرى لها ، فلم ير فيها آفة ، ولكن الظبية بقيت جثة هامدة ، لا حراك فيها . وانتهى به التفكير الى أن ثمة شيئا ، يدبر الجسم ، ويجعله حيا . وخمّن أن هذا الشىء يجب أن يكون فى الاجزاء المجوفـــة من الجسم — فى القحف أو الصدر أو البطن . ولازالة الآفة اتخذ من كسور الاحجار سكينا ، وشق به أضلاع الظبية ، وما زال يفتش فى وسط الصدر حتى اهتدى الى القلب . وراح يتفحص القلب فلم ير فيه آفة ، فاعتقد أن ذلك الشىء ، الذى يحرك

* وجدير بالذكر ان ثمة مؤلفين ، يذهبون الى أن رديارد كبلنغ قد استعار شخصية موغلى من حى بن يقظان لابن طفيل (انظر : ١٦١ ، ص ٤٤) .

الجسم ، كان ساكنا فى هذا البيت ، ثم ارتحل قبل انهدامه ، وتركه بحالـه (انظر : (٥٤ ، ص ١٣٧) . ومن تأمل ما حوله ، كالنار مثلا ، التى أمكنه الحفاظ عليها بعد حريق فى الادغال ، نشأ عن احتكـاك القصب الاجوف بعضها ببعض ، خلص الى الاستنتاج بأن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية هو من جوهر النار أو مما يجانسه . وقام حى بعدة تجارب ، فاصطاد بعض الوحوش ، وشقها حتى وصل الى القلب ، وفتح القلب ، فوجد فيه بخارا حارا ، فاعتقد أن ذلك البخار الحار هو الذى يحرك البدن ، اذ يخرج من القلب الى الدماغ ، ومن ثم ينتقل — عبر الاعصاب — الى كافـة الاعضاء . وتصوّر حى أن الروح الحيوانى واحد فى جميع الكائنات الحية .

وراح حى يتبين بالتدريج وحدة واختلاف كل ما حوله من أحياء وأشياء . فقد تبدت له جميعها مؤلفة من مادة وصورة . والصورة بالنسبة للأحياء هى المحرك ، الذى يعبّر عنه بالنفس الحيوانية ، وللنبات — النفس النباتية ، وللجمادات — «الطبيعـة» . ففى الاحيـاء تكون الصورة «معنى آخر زائد على جسميـة الروح الحيوانى» ، يصلح بذلك المعنى «لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص بـه من ضروب الاحساسات ، وفنون الادراكـات وأضاف الحركات» (٥٤ ، ص ١٥٧) . ومن النظر فيما حولـه توصل حى الى فهم الفارق بين الهيولى (المادة الأولى) والصورة . بعبارة اخرى : بنتيجـة تفحص الواقـع ، وبفضل التجارب والتأملات ، تحول حى تدريجيا — ودون أن يخطر بباله ذلك — الى واحد من أتباع أرسطو .

ثم انتهى حى ، فى تعرفه على العالـم ، الى الاعتقاد «بـأن الافعال الصادرة عن الصور ليست فى الحقيقة لها ، وانما هى لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها» (٥٤ ، ص ١٦٤) . وقاده بحثه عن هذا «الفاعل» الى النظر فى السماء واجسامها . وعندها راح يتفكر فى الكون ككل : هل هو شيء قديم ، أم شيء حدث بعد أن لـم يكن ؟ وتمثل هذه لحظة حاسمة فى محاكمـات فيلسوفنا . فخلص ابن طفيل ، بعد تفحص الفرضيتين كلتيهما —

قدم العالم أو حدوثه – الى أنهمـــا متكافئتان . فصار حى «لا يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ولا خارج عنه» (٥٤ ، ص ١٧٤) . وهذا الفاعل «محرك برىء عن المادة ، وعن صفات الاجسام ، ومنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق اليـه خيال» (نفس المرجع) . وبذلك يكون العالم مساوقا لفاعله وخالقه فى الوجود ، فلا يتأخر عنه بالزمان (انظر : ٥٤ ، ص ١٧٥) .

وهنا ينتهى بحث ابن طفيل للقضايا الانطولوجية . فبعدمـــا حصل لحى العلم بالموجودات وفاعلها «أراد أن يعلم بأى شىء حصل له هذا العلم» . وقد سار تفكيره على النحو التالى . ان الحواس كلها ، من سمع وبصر وشم وذوق ولمس ، لا تدرك الا الجسمى . وبما أنه قد تبين أن الخالق الفاعل برىء من صفات الاجسام من جميع الجهات ، «فاذن لا سبيل الى ادراكه الا بشىء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم» (٥٤ ، ص ١٧٩) . ومع ذلك ، فمن الجلى أن حيا قد تمكن من ادراك الموجود الأعلى عبر ادراك ذاته نفسها . وهذه الذات ، الحاصلة لدى الانسان ، هى نفسه الناطقة ، أو عقله . فعبر «ذاته الشريفة» هذه أدرك حى «الموجود الشريف الواجب الوجود» ، وأدرك معه شبهه به من حيث تلك الذات . فهى ذات «منزهة عن صفات الاجسام» تنزه موضوع المعرفة (واجب الوجود) عنها (انظر : ٥٤ ، ص ١٨٩) .

وهكذا يقدم لنا ابن طفيل فى «قصة حى بن يقظان» حلّه ، المصاغ فى صورة فنية ادبية ، لمشكلة نشوء العقل الخالد لدى الانسان ، وهى المشكلة التى طالما أقلقت بال رجال المشائية (الارسطية) العربية-الاسلامية جميعا ، وبلا استثناء . فمن مضمون القصة كله يتبين أن بوسع الانسان ، استنادا الى قدراته العقلية الذاتية فقط ، وعبر تفحص العالم المحيط والتفكر به ، أن يدرك جوهر الاشياء ومبادئ الوجود . ومن هنا نجد باحثا ، هو جورج لابيكا ، يصف مذهب ابن طفيـل بأنه «أجرأ دعاوى العقلانية» (١٧٨ ، ص ٢٠) . ولكن هذا الوصف ، الصحيح الى حد كبير ،

يجب أن يكتمل بوصف آخر . فيمكن أن نتتبع فى «قصة حى بن يقظان» توجها آخر ، قد يصح نعتـــه بأنه «أجرأ دعاوى الصوفية» .

السعادة الصوفية

ان النفس العاقلـــة ، التى ظهرت عند حى ، خالدة بفضل مشاركتها فى الحقائق السرمدية التى فى العقل الفعال . ولكن نفس الانسان خالدة «بالقوة» ، على حد تعبير المشائين . فليس بوسع كل انسان ، كما يرى ابن طفيل ، تحصيل هذا الخلـود وجعله «بالفعل» .

فالناس أصناف ثلاثة ، ذات مصائر مختلفة . فالنصف الأول هم «البهائم غير الناطقة» وان كانت لهم صورة الانسان . واذا كان الشخص من هذا الصنف لم يدرك ، أثناء حياته ، «واجب الوجود» ، فانه ، اذا وافته المنية ، ينتهى الى العدم . فالقوى الجسمانية ، التى للنفس (كالاحساس والتخيل وغيرهما) ، تفنى بفناء البدن ، أما العقل ، الذى لم يستيقظ من سباته ، فمن الأحرى الا ينال الخلود .

والصنف الثانى من الناس هم الذين عرفوا واجب الوجود ، وعلموا ما هو عليه من الكمال والحسن ، ولكنهم اعرضوا عنه واتبعوا هواهم . فمن وافته منهم المنية ، وهو على تلك الحال ، فانه يحرم مشاهدة واجب الوجود ، وعنده الشوق اليها ، «فيبقى فى عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها» .

والصنف الثالث ، أخيرا ، هم اولئك ، الذين بوسعهم نيل السعادة الأبدية ، شريطة أن يكونـوا يتأملون دومـــا واجب الوجود . «فمن تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الاقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا اذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك

الموجود الواجب الوجود ، وسلامـــة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ؛ ويزول عنه ما تقتضيـه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى – بالاضافة الى تلك الحال – آلام وشرور وعوائق» (٥٤ ، ص ١٨٢) .

ولما أدرك حى هذا كله ، «وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، انمـــا هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنـــه طرفة عين» (٥٤ ، ص ١٩١) . وهنا يهجر حى طريق الفلسفة المشائية ، وينتقل الى سبيل الصوفية فى ادراك «الحق» .

كانت الصوفية (لعل التسمية من «الصوف» ، وهو رداء الزهاد والنساك من المتصوفة) من أهم التيارات الروحية فى الاسلام . وكان المتصوفة يرون معنى الحياة فى القرب من الله («الحق») ، حتى وتطلع البعض منهم الى الاتحاد به . وكانوا يدعون للزهد والتنسك ، والتخلى عن الملذات الحسية ، والانصراف عن الدنيا . وكانوا يرون ان الوصول الى الله يتم عبر رياضات ومجاهدات وطقوس وشعائر ، بينها الصلاة بصوت مسموع وتلاوة القرآن . ولبلوغ النشوة الصوفية لجأ المتصوفة الى «الذكر» ، أى تكرار اسماء الله ، الذى كان يترافق أحيانـــا بـ«سماع» الموسيقى والغناء . وكان بين المتصوفة من استعان على ذلك بالرقص ، يمارسه حتى فقدان الوعى ، والتخلص من «الانا» .

ونرجع الى القصة ، فنقول أن حيا قد توصل الى جملـــة من الاساليب ، التى تساعده على التحرر من أثقال البدن ، وتعينه فى التطهر البدنى والروحى ، وفى التشبه بالاجسام السماوية ، التى كان يعتقد أنها بريئة عن الجسمية وأقرب الموجودات الى واجب الوجود . فلم يكن حى يتناول من الغذاء الاّ ما تدعو اليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى . وعلى غرار النجوم ، التى تمنح الدفء للاحياء جميعـــا ، كان يتفقد احوال النباتات والحيوانات ويرعاها . وكان يتشبه بالكواكب فى التزام ضروب الحركة على الاستدارة . فتارة يطوف بالجزيرة ، وتارة يدور على نفسه حتى

يغشى عليه * . كمـــا وراح حى يتدرب على تركيز التأمل على واجب الوجود . «فكان يستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان اذا اشتد فى الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته - التى هى بريئـــة من الجسم - فكانت فى بعض الاوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود» (٥٤ ، ص ٢٠٠) . ويشبه ابن طفيل هذه الحالة بالسكر وبالغشى (انظر : ٥٤ ، ص ٢٠٧ ، ٢١٥) . وفى الحالة ، الشبيهة بالغشى ، نجد حيا وقد «غابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهمـــا ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق . . . وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولـــم يبق الا الواحد الحق الموجـود الثابت الوجود» (٥٤ ، ص ٢٠٥) . وبذلك كان حى يبلغ غايته ، وكان التكرار يساعده على الوصول السريع تلك الحالة وعلى البقاء فيها لمدة طويلة . تلك هى مرتبة السعادة القصوى ، سعادة الاتحاد بالذات الالهية ، بالحق .

وعلى هذا النحو طور ابن طفيل العناصر الصوفية فى تركة ابن سينا . لقد وعد ببث «اسرار الحكمة المشرقيـــة» لدى الشيخ الرئيس ، فطور تلك العناصر الى مذهب متكامل ، بسط من خلاله فهمه الشخصى للادراك الصوفى للحق .

المدينة كعائق على طريق السعادة

يتميز ابن طفيل عن غيره من كبار رجالات الفلسفة العربية- الاسلامية بأنه لم يتقدم بمشروع لمجتمع مثالى . فهو لا يتحدث

* والى هذا الاسلوب يلجـــا المتصوفة ، المنتمون الى الطريقـــة «المولوية» ، فيمارسون الرقص ، الذى يمثل حركات الكواكب .

عن المدينة الفاضلة كشرط لتحصيل جميع الناس للسعادة . ثم أن القراءة المتمعنة للصفحات الختامية من روايته الفلسفية تبين أن الاجتماع البشرى ، فى رأى ابن طفيـــل ، عائق على طريق تحصيل السعادة .

فعندما جاء ابسال ، وهو من سكان جزيرة قريبة ، الى جزيرة حى ، وجعل يصف له شأن تلك الجزيرة وأهلها ، «اشتد اشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، وحدثت له نية فى الوصول اليهم ، وايضاح الحق لهـــم وتبيينه لهم» (٥٤ ، ص ٢٢٩) . وصادفت الظروف أن تمكن حى وابسال من الوصول الى تلك الجزيرة ، وكان على رأسهـــا حينئذ سلامان ، صاحب ابسال . ولكن محاولات حى «تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم» لم تجد نفعا . «فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ، ويتسخطونه فى قلوبهم . . . فيئس من اصلاحهم» (٥٤ ، ص ٢٣٠-٢٣١) .

فما السبب فى ذلك ؟ لم يكن حى يعرف الناس ، ولم يكن يعلم بعيوبهم ونقائصهم . ولما اصطدم بهم رأى أنهم جهلـــة وطمّاعون فى الدنيا . وراح يتصفح طبقات الناس فتبين له أن «كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا الههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا ، ألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمـــة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل الا ّ اصرارا . وأمـــا الحكمة فلا سبيل لهم اليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة» (٥٤ ، ص ٢٣١) . هذا علما بأن قوم سلامان يتبعون «ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء» ! ولكن هؤلاء استخدموا الملل لاسباغ القدسية على الاشكال القائمة من الحياة الاجتماعية . فيقول ابن طفيل فى وصف أهالى تلك الجزيرة : «والكل منهم — الا ّ اليسير — لا يتمسكون من ملتهم الا ّ بالدنيا . . . فان حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة انما هو فى حياتهم الدنيـــا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به» (٥٤ ، ص ٢٣٢) .

وان اخفاق محاولة حي قد بيّن له أن من المتعذر تخليص هؤلاء من «ظلمات الحجب التى تغشتهم» . وعندها تخلى عن ارشادهم الى سبيل الحقيقة ، واعتذر من سلامان وأصحابه عما تكلم به معهم . ولما تأكد له أنه ليس بالامكان اصلاح شيء من أحوالهم ، «أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والايمان بالمتشابهات والتسليم لها ، والاعراض عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور» (نفس المرجع) . وبعد خيبة الأمل بالاجتماع البشرى رجع حى ، ومعه ابسال ، الى جزيرتهما ، وانصرفا لتأمل الحق ، حتى اتاهما اليقين .

ان الوجهة الانسانية للفلسفة العربية-الاسلامية كلها تتمثل فى أن اعلامها ، وبينهم الفارابى وابن سينا وابن باجه ، كانوا يرون أن اجتماع الناس ضرورى لتحصيل السعادة ، مما كان يفرض على المفكر موقفا اجتماعيا فعالا ونشيطا . وقد كانوا فى ذلك يسيرون على التقاليد ، التى تشكلت وتطورت فى المجتمع العربى-الاسلامى ، الذى كان مسيرته دينامية فى المراحل الأولى من تاريخه ، «وكان فيه العلم بلا عمل أمرا غير مرغوب به ، حتى وصعبا على التصور» (١٢١ ، ص ٢٤٥) . وعندما كان يترتب على الفلاسفة أن يختاروا بين العلم أو العمل ، كانوا يؤثرون الثانى على الأول . فمن المعروف كم كان الفارابى يقدر الانسان الذى يفعل الفاضلة بالمقارنة مع من يعرف الفلسفة ولا يعمل بها . ويمكن تتبع تقديم السيرة الفاضلة على المعرفة الحقة عند اخوان الصفاء . ولكن هذا انما كان فى الحالات ، التى كان يترتب فيها الاختيار بين العلم والعمل . أما التوجه العام فكان يتمثل فى الترويج لوحدة المعرفة الحقة والفعل الفاضل شرطا للوجود الاجتماعى فى الاحوال العادية .

ومع ذلك ، فبالامكان استجلاء لون من النزعة «الفردية» فى مذاهب كافة اسلاف ابن طفيل من الفلاسفة . ولكن هذه النزعة ، كما رأينا أعلاه ، كانت تخضع تمام الخضوع للفكرة الاجتماعية-السياسية الغالبة عندهم : ان تحصيل البشر للغاية الأنسانية

الحقة يتطلب اتحادهم في مجتمع ، قائم على مبادئ العقل . أما الامزجة الفردية والصوفية عند ابن طفيل فتعود الى أن المجتمع المعاصر له ، كما تبدى له ، كان غارقا فى الجهل ، ومعاديـــا للحكمة ولأصحابهـــا ، بحيث كان من المتعذر التأثير على هذا المجتمع بهدف اصلاحه . وقد جاءت رواية ابن طفيل الفلسفيــة لتعكس أزمة المجتمع العربى-الاسلامى ، التى تجلت ، فيمـــا تجلت فى تعزز دور الفقهاء المتزمتين ، وفى اشاحة الوجه عن الفلسفة والعلم .

وقد كان لقصة «حى بن يقظان» تأثيـــر ملحوظ على الفكر الاوروبى . وقد جاءت أول ترجمة عبرية لها مغفلة ، لا يعرف صاحبها . وحوالى عام ١٣٤٩ قام موسى النربونى بوضع شروح عليها ، وباللغة العبرية أيضا . وفى عام ١٦٧١ صدرت أول ترجمة لاتينية لها ، فصارت بمتناول كافة الاوساط المثقفة فى اوروبا . وبعد ثلاثة اعوام نقلت الى الانكليزية . ويرى الباحثون أن رواية ابن طفيـل مارست تأثيرا لا يستهان به على دانييل دى فو ، صاحب قصة «روبنسن كروزو» الشهيرة . وفى عام ١٧٢٦ ترجمت «قصة حى بن يقظان» الى الالمانية . وقد وصف ليبنيتز مؤلف ابن طفيل هذا بأنه «كتاب رائع» . وفى العصور اللاحقة ترجمت الرواية الى كل لغات العالم تقريبا .

وبعد ابن طفيل جاء معاصره الأصغر سنا ابن رشد ، فتابع تقاليد الفلسفة العربية-الاسلامية ، وطرح بديلا نظريا لمجتمع عصره السائر فى طريق الانحطاط .

ابن رشد:
العودة الى المدينة الفاضلة

«لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ، ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضله الى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى ، أن قال : ما رأيهم – يعنى الفلاسفة – فى السمـــاء ؟ أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحيـــاء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى مـا قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل ، وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنهـا ، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهـم . فرأيت منه غزارة حفظ ، لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ، فلما انصرفت ، أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب . . .

. . . واستدعانى أبو بكر بن طفيل يومـــا فقال لى : سمعت اليـــوم امير المؤمنين يتشكـــى من قلق عبـــارة ارسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنـــه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لقرب فأخذهـا من الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل ، وانى لأرجو

أن تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفـــاء قريحتك وقوة نزوعك الى (هذه) الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك الا ما تعلمه من كبرة سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى الى ما هو أهم عندى منه» .

ابن رشد ، كما يروى عنه المراكشى (٦٧ ، ص ٣١٤–٣١٥) .

«السعادة المشتركة»

فيلسوف وفقيه

كان لقاء ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن أحمد بن رشد بسلطان الموحدين أبى يعقوب يوسف في حوالى النصف الثانى من عام ١١٦٨ أو فى النصف الاول من عام ١١٦٩ . وبناء على رغبة السلطان قام بتفسير جلّ مؤلفات أرسطو . وليس مؤلفات أرسطو وحده . فقد كتب شروحا على اعمال الاسكندر الافروديسى ونيقولاى الدمشقى وجالينوس وغيرهم من المفكرين القدامى ، يبلغ عدادها زهاء أربعين شرحا (انظر : ١٦٣ ، ص ١٢–١٥) . ولم ينشر من هذه الشروح الا القليل . وشملت شروحه لأرسطو كتب «ما بعد الطبيعة» و«النفس» و«الحس والمحسوس» و«السماء والعالم» و«الاخلاق» و«الكون والفساد» و«الآثار العلوية» وغيرها من الشروح التى وصلنا منها ٢٨ بالعربية و٣٦ فى ترجمتهـــا العبرية و٣٤ فى ترجمتها اللاتينية (انظر : ١٢٢ ، ص ٤٥) . أما الشرح ، الذى يعنينا هنا فى المقام الاول ، اى تلخيص كتاب «السياسة» لأفلاطون ، فلم يصلنـــا الا فى ترجمته العبريـــة (انظر : ٤٢) .

ويمكن تصنيف شروح ابن رشد الى كبرى («تفسيرات» أو «شروح») ووسطى («تلخيصات») وصغرى («جوامع») . ومن الجلى أن هذه الشروح لا تختلف من ناحية الحجم فقط ، بل ومن ناحية

الصيغة أيضا . فالجوامع عبارة عن عروض موجزة مستقلة لمضامين الكتب المعنية ، متحررة نسبيا من نصوصها ، ودون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها ، ويمكن الاستفادة فيها بمؤلفات مفكرين آخرين فى نفس الموضوع . فمن ذلك أن تلخيص «نواميس» افلاطون يتشابك بعرض لمؤلف أرسطو «الاخلاق النيقوماخية» .

أما الشروح الكبرى فتحافظ على ترتيب النص ، وتتألف من فقرات متتابعة ، تتعلق كل منها بفكرة هامة معينة . وتبدأ الفقرة عادة بكلمة «قال» ، ثم النص الأصلى ، فتفسيره .

وتفترض الشروح الوسطى أن بحوزة القارئ النص الأصلى ، فلا يورد الشارح الا بضع كلمات من أوائل الفقرة ، ثم يمضى بعدها فى التلخيص بعبارته الخاصة . وجدير بالذكر أن الحدود الفاصلة بين الشروح الوسطى والصغرى غالبا ما تكون مرنة للغاية (انظر : ١٧٤ ، ص ٣٣٥-٣٣٦) .

ويلاحظ أرثور سغدييف ، بحق ، «أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفى ، وحدها ، لتخليد اسم صاحبها» (١٢٢ ، ص ٤٦) ، علما بأن الشروح كانت ، فى العديد من الحالات ، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة . وجدير بالذكر أن ابن رشد عرف فى اوروبا بالشارح الأكبر .

كما وضع ابن رشد عددا من المؤلفات الفلسفية الأصيلة . ويأتى فى مقدمتها كتاب «تهافت التهافت» ، الذى يرد فيه على «تهافت الفلاسفة» للغزالى . وهناك أيضا عشرات الأعمال ، التى تتناول مختلف الميادين الفلسفية (انظر : ١٦٣ ، ص ١٣-١٤) . وان اسماء هذه المؤلفات تدل ، بحد ذاتها ، على سعة اهتمامات ابن رشد الفلسفية . فقد اشتغل سواء بالمنطق أو بما بعد الطبيعة أو بعلم النفس . كما وتدل عناوين أعماله على مدى عنايته بعلوم الطب والفلك واللغة (انظر : ١٦٣ ، ص ١٤-١٥) .

ويصف الباحث الجزائرى عبد المجيد مزين ابن رشد بأنه صاحب مذهب أصيل فى الفقه الاسلامى (انظر : ١٤٩ ، ص ٧) .

وقد كان مفكرنا سليل اسرة من القضاة والفقهاء . ففى أيامه وبعدها كانت كتب جده ، الذى تقلد منصب قاضى القضاة بقرطبة ، تعتبر من المراجع الهامة فى الفقه المالكى ، السائد فى اقطار المغرب العربى . وقد خط يراع ابن رشد نفسه ، وهو الذى تلقى أصول الفقه وعلم الكلام منذ نعومة أظفاره ، جملة من المؤلفات الفقهية ، بينها شرح على «كتاب المستصفى» للغزالى (لم يصلنا) ، وكتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ، الذى لا يزال حتى أيامنا مرجعا للقضاة فى بلدان شمال افريقيا . وله أيضا اعمال فى العقائد ، أهمها «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» . والكتاب الاخير أشبه بـ«فتوى» حول المسألة المطروحة .

ففى ضوء اهتمامات ابن رشد واشغاله الفقهية بالذات يمكن تفهم القيمة الكبيرة التى يوليها للشرائع فى حياة المدينة الفاضلة ، وتأكيده على أهمية الشريعة الاسلامية كأداة لتنظيم المجتمع .

الموحدون : بين اللاعقلانية والعقلانية

ترتب على ابن رشد ، كفيلسوف وفقيه ، أن يولى اهتماما خاصا لمشكلة المعرفة الفلسفية الحقة للعالم ، وهى المعرفة الضرورية لحسن تنظيم المجتمع ، ولكن المتعسرة على العامة والجمهور . وقد سبق للفارابى التطرق الى هذه المشكلة ، فقال : «فان الجمهور ، لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء (اى السعادة وسبل تحصيلها . — **المؤلف**) أنفسها ، وعلى ما هى عليه من الوجود ، التمس تعليمها لهم بوجوه أخر ، وتلك هى وجوه المحاكاة» (٨٢ ، ص ٨٦) . والتعامل مع الجمهور ، كما ينوه ابن سينا ، يجب أن يكون بلغة مفهومة ، بأسلوب «الرمز والتمثيل» (٥١ ، ص ٣٠٥) . وكانت الازمة الروحية ، التى انتابت حى بن يقظان ، والتى وصفها سلف ابن رشد الاقرب — ابن طفيل ، تعود الى تعذر تعليم مبادئ الحكمة الحقة لقوم سلامان ، وجعلهم بذلك سعداء حقا .

وقام اسلاف ابن رشد ، كلا على طريقته ، برسم الخطوط العريضة لحلّ المشكلة . فكانوا يقصرون الفلسفة العقلانية على الحكماء ، أما الدين ، بصوره الحسية ، فهو من شان الجمهور .

وفى مذهب ابن رشد صار أحد المحاور الرئيسية لتأملاته الفلسفية – اذا لم يكن أهم تلك المحاور ا – يتمثل فى البحث عن سبل اسعاد من ليس بمقدوره بلوغ ذرى الحكمة الفلسفية ، فلا يستطيع نيل السعادة . فالسعادة يجب أن تكون بمتناول كافة الناس . وهذه الفكرة الانسانية ، التى صارت على شفاه المفكرين ، يعرض لها ابن رشد مرارا ، حيث يتحدث عن «السعادة المشتركة للجميع» .

ثمة جوانب كثيرة فى ابداع ابن رشد ، لا يمكن تفسيرها الاّ فى حال الأخذ بالاعتبار ارتباطه الوثيق بسلالة الموحدين . فمن الملفت للنظر أنه فى ايام سلاطين الموحدين ، الثانى والثالث والرابع ، شغل فيلسوفنا مناصب ، تتطلب ثقة اولٰئك السلاطين . ففى عام ١١٥٣ قصد مراكش ، وذلك – كما يذهب البعض – بتكليف من السلطان عبد المؤمن (١١٢٨–١١٦٣) . وفى عام ١١٦٨ أو ١١٦٩ قدّم الى خلفه – الى السلطان أبى يعقوب (١١٦٣–١١٨٤) ، وشغل بعدها منصب القاضى فى اشبيلية ، ومن ثم ، وبعد انتقاله الى قرطبة عام ١١٧١ ، تقلد منصب قاضى القضاة فيها . وفى عام ١١٨٢عيّنه السلطان يوسف بمراكش طبيبا له . وحافظ فيلسوفنا على مكانته بعد وفاة هذا السلطان ، فكان من المقربين لخلفه أبى يوسف يعقوب ، الملقب بالمنصور (١١٨٤–١١٩٩) . (ولكن فى عام ١١٩٥ ساءت اوضاع ابن رشد ، فنفى الى اليسانة بضواحى قرطبة ، ولم يرجع الى البلاط الاّ قبيل وفاته ، التى كانت عام ١١٩٨ . أما السبب فى هذا التحول فيصعب – فى ضوء المعطيات المتوفرة – اعطاء تفسير محدد ووحيد له) .

ومن الأمور الهامة ، على طريق فهم آراء ابن رشد ، يأتى كونه قد كتب شرحا على مؤلف «المهدى» محمد بن تومرت ، مؤسس سلالة الموحدين (١١٢١–١١٢٨) . ولٰكن هذا الشرح لا يزال

مفقودا . بيد ان أشهر مؤلفات فيلسوفنا — «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ، يعبر عن تعاطفه مع سلطة الموحدين المظفرة ، ويبسط بعض افكار ابن تومرت الدينية-السياسية . فقد كان لايديولوجيـــة الموحدين أثر ملحوظ على فيلسوف قرطبة .

اشتهر الموحدون كسلالة ، حكمت شمال غرب افريقيـــا والاندلس فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر . ولكن حركتهم كانت ، أول الأمر ، حركة دينية-سياسية ، تدعو الى اشاعـة العدالة والمساواة . ومما له دلالته أن ابن تومرت قد اتخـذ لنفسه لقب «المهدى» ، الذى كان يقترن لدى المسلمين بترقب حلول عصر العدالة ، وذلك فى ضوء الحديث المنسوب الـــى النبى : «لا تقوم الساعة حتى تملأ الارض جورا وظلما وعدوانا ، ثم يخرج من أهل بيتى رجل ، يملؤها قسطا وعدلا ، كما ملئت ظلما وعدوانا» . وقد استند ابن تومرت الى هذا الحديث ، حين ادّعى ، عام ١١٢١ أو ١١٢٢ (وتختلف المصادر التاريخية فى تحديد العام) ، أنه هو **المهدى** المنتظر . وجاء فى الروايات أنه عندما التقى ابن تومرت بسلطان المرابطين على بن يوسف (١١٠٦-١١٤٣) ، الذى كان «المهدى» يقاتل ضده ، قال له : انما الخلافة لله ، وليس لك ، يا على بن يوسف ! (انظر : ٦ ، ص ١٠٩) . وتصوّر الحكاية الحركة الموحدية واحدة من حركات التحرر الاجتماعى تحت راية الاسلام ، وهى الحركات التى كانت تسعى ، منذ فجر الاسلام (حركة الخوارج فى القرن السابع) ، لانتزاع السلطة من أيدى الخلفاء بحجة أن الحكم لله وحده .

ثم ان اولى الانشطة ، التى قامت بها الحركة فى أوائل عهدها ، جاءت تعبيرا ملموسا عن نزعة المساواة فيها . فقد هاجم ابن تومرت اصحاب الملابس والأحذية الفخمة (كالصندل المذهّب) ، وطالب النساء بنزع الحلى ، وحرّم لبس الثياب المفتوحة ، وألّب الجمهور على تجار الخمور ، وشارك مع أتباعه فى تحطيم وحرق القيثارات والمزامير والصنوج والدفوف ، وكان يستولى على ما جمعه عمّال السلطان من الاموال ظلما ، ويوزعها بين الناس .

وقد سار وراء المهدى عدد كبير من القبائل البربرية والعربية . وفي السنوات ١١٢١-١١٦٠ أفلحت الحركة الموحدية في طرد المرابطين من مراكش ، ومن ثم من اسبانيا (١١٤٧) والجزائر (١١٢٥) وتونس (١١٥٨) وطرابلس الغرب (١١٦٠). وأقيمت فى هذه المناطق دولة للموحدين ، سرعان ما تحولت الى ملكية وراثية ، تكاد لا تختلف ، في جوهرها ، عما سبقها من الدول .

وكان ذلك واحدا من التحولات ، المميزة للحركات التحررية القروسطية ، التي قامت تحت راية الاسلام . فبعد الظفر بالسلطة كانت هذه الحركات تبدو وكأنها تتجه لخيانة نفسها ، فتنقلب الى حكم استبدادى ، يغرق اصحابه في اوحال الترف الذى كان مدانا من قبل ، وسببا فى الانتفاضة ذاتها . وقد أحسن انجلس فى وصفه لهذه العملية في بحثه «مساهمة في تاريخ المسيحية الاولى» . فقد تطرق الى «الانتفاضات الدينية فى العالم الاسلامى ، وخاصة فى افريقيا» ، ليقول : «ان الاسلام ديانة ، مكيفة بما يناسب أهالى الشرق ، وخاصة العرب . فهى ، اذن ، مكيفة بما يناسب المدينيين الذين يشتغلون بالتجارة والحرف ، من جهة ، والبدو الرحل ، من جهة أخرى . ولكن فى هذا بالذات تكمن بداية الصدامات المتكررة . فالمدينيون يثرون ، ويستسلمون للترف ، ويتجاهلون «الشريعة» . أما البدو ، الذين يعيشون حياة الفقر ، ويكونون لذلك من ذوى الاخلاق الصارمة ، فينظرون الى هذه الثروات نظرة حسد وطمع . وها هم يتحدون بقيادة نبى ما ، بقيادة «مهدى» ، ليقتصوا من الخارجين عن الايمان ، وليعيدوا الاحترام السابق للشعائر وللايمان الحق ، ويستولون ، كمكافاة ، على ثروات المرتدين عن الدين . وبعد حوالى قرن من الزمن يصيرون ، بطبيعة الحال ، فى نفس الوضع ، الذى كان فيه اولئك المرتدون . وتقوم الحاجة الى تطهير جديد للدين ، ويظهر مهدى جديد ، وتبدأ اللعبة من أولها . على هذا النحو سارت الأمور منذ أيام غزوات المرابطين والموحدين لاسبانيا» (١ ، ج٢٢ ، ص ٤٦٨) .

وقد قدّر لابن رشد أن يتعامل مع أوائل سلاطنة الموحدين.

وفى ذلك العصر كانت توجهات الحركة العقائدية والسياسية ، التى رسمها ابن تومرت ، لا تزال حية . وكان جوهرها يتمثل فى كونها – اذا استخدمنا عبارة انجلس فى وصفه للاسلام – «**عودة صورية** ، موهومة الى القديم ، الى البسيط» (١ ، ج ٢٨ ، ص ٢١٠) . فقد دعى ابن تومرت الى القضاء على المنكر ، واحياء الدين وتحريم البدع الفاسدة (انظر : ٦٩ ، ص ١٨١). وكان يرى احياء الدين هذا فى العودة الى الممارسات الاجتماعية-السياسية ، التى كانت قائمة فى عهد النبى محمد و«الخلفاء الراشدين» (القرن السابع) .

ولدى ابن رشد أيضا يمكن العثور على افكار ، تتجاوب مع توجه الموحدين العقائدى-السياسى . فالعصر الذهبى ، عنده ، انما كان عهد «الصدر الأول» من المسلمين ، حيث سادت «الفضيلة الكاملة» (انظر : ٤١ ، ص ٣٤) .

ولكن القضية ليست فى أوجه الشبه هذه ، على الرغم من أهميتها بالنسبة لفهم آراء ابن رشد الاجتماعية والسياسية . فالارتباط بين الاسس العقائدية لحركة الموحدين وبين آراء فيلسوفنا أكثر وأبعد مدى . وقد ترك هذا بصماته على «نظرية الحقيقتين» («الحقيقة المزدوجة») التى جاء بها ابن رشد . ففيم يقوم ذلك الارتباط ؟

كان الموحدون يولون اهتماما كبيرا بالفلسفة . وقد شهدنا أعلاه لقاء فيلسوفنا مع السلطان أبى يعقوب . أما السلطان أبو يوسف يعقوب فكان ابن رشد يخاطبه بقوله «يا أخى» . وقد حظى ابن طفيل ، هو الآخر ، برعاية سلاطين الموحدين . ولكن مذهب الموحدين العقائدى والسياسى كان موجها ضد العقلانية ، ضد الفلسفة أيا كانت . فقد كان ابن تومرت يرى أن العقل لا يتعدى الظن ، والظن لا يمكن أن يورث اليقين . وكان يذهب الى أن الاله فعال لما يريد ، وليس للعقل البشرى أن يقف على سر افعاله (انظر : ١٧٣ ، ص ١٦٣) .

وبالاتفاق مع آراء الموحدين الاجتماعية-السياسية كان يترتب على الجماعة الاسلامية أن تنظم شئونها بالمراعاة الصارمة لوصايا

القرآن والسنة ولافعال الصحابة . ومن الجلي انه ليس ثمة مكان هنا للفلسفة اليونانية ، بنزعتها العقلانية وفكرها الحر . ومما له دلالته رفض الموحدين تأويلات القرآن والسنة ، التي طرحها رجال الدين والفقه في القرون ٧-١٢ بهدف الاجابة على المسائل المستجدة التي جابهت الجماعة الاسلامية . وقد سبق لابن تومرت أن أرسى أسس هذا الموقف من النصوص «المقدسة» ومن الممارسة الاجتماعية-السياسية السالفة ، مما كان يتوافق مع دعوته للرجوع الى الاسلام الاول ، الصافي .

وقد تجسدت هذه التوجهات على أشدها في ايام أبي يعقوب يوسف ، على الرغم من تعاطفه الشخصي مع الفلسفة (انظر : ١٨٧ ، ص ٦٠) . فشهدت دولة الموحدين ، وباشراف السلطان نفسه ، التشدد في اشاعة المذهب الظاهري والعمل به . ويرى أنصار هذا المذهب ضرورة الأخذ بظاهر الكتاب والسنة ، ورفض الرأي والقياس والتأويل . أما تعاطف السلطان ابي يعقوب والمقربين اليه مع الفلسفة فيدل على تراجع قيادة الحركة الموحدية عن التزمت الديني لمؤسسيها ، الذين ذموا الفلسفة ونهوا عن الاشتغال بها باعتبارها من ألوان الفكر الحر . ومن جهة أخرى ، كان المذهب الظاهري الاجتماعي-الحقوقي ، بما هو عليه من البساطة ، أداة ملائمة لتسيير عامة الشعب . ولكنه لم يكن للسلاطين الجدد أن يتجاهلوا أمزجة عامة المشاركين في الحركة الموحدية ، والذين كانوا يشكلون عماد الدولة . ولذا كان بلاط السلاطين يفرض السرية على الاشتغال بالفلسفة وغيرها من الأمور ، التي تحرمها العقيدة الموحدية الأصيلة . وهذا ما يفسر لنا وجل ابن رشد ، الذي لم يكن على دراية بخفايا حياة البلاط ، مما وجهه اليه السلطان أبو يعقوب من اسئلة عن الفلسفة .

نعم ، كان السلاطين يرعون الفلاسفة ، ولكنهم كانوا يلاحقونهم في الوقت ذاته . وكان ذلك تهدئة للجمهور ، الذي كان رجال الدين والفقهاء المتزمتون يؤلبونه باستمرار ضد الفكر الحر ورجاله (انظر : ١٢٢ ، ص ٣٢ - ٣٣) .

ولنعد الآن الى ابن رشد . فقد ذكرنا أعلاه أنه عيّن عام ١١٧١ ، فى أيام السلطان أبى يعقوب ، قاضى قضاة قرطبة . ولم يكن له ، فى منصبه هذا ، أن يطبق الا ّ المذهب الظاهرى ، وفى الصيغة التى أسبغها عليه الموحدون . وتنعكس التوجهات الظاهرية فى قوله فى كتاب «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» : «فيجب على من أراد أن يرفع البدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شيء مما كلفنا اعتقاده ، ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما أمكنه» (٤١ ، ص ٣٥) . وهو يذهب أيضا ، فى كتاب «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» الذى وضعه ابن رشد فى نفس الفترة التى كتب فيها «فصل المقال . . .» (١١٧٩–١١٨٠) ، الى أنه لا يجوز أن يصرح للجمهور بشيء من تأويلات الشرع ، وانما عليهم الالتزام بظاهره (انظر : ٣٩ ، ص ١٣٣ ، ١٨٢ ، ١٨٣) . وهو يورد الحديث المنسوب الى النبى – «ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة ، كلها فى النار الا واحدة» ، فيعلّق عليه بقوله : «يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع» (٣٧ ، ص ١٨٢) .

ان الجو الاجتماعى-السياسى الذى عاش فيه ابن رشد ، وتوجهه الفكرى ، قد هيئا للنهوض لحل مشكلة العلاقة بين المعرفة الحقة ذات البعد الاجتماعى ، والتى هى بمتناول قلة من الناس فقط ، وبين ما يقوم على اساس هذه المعرفة من توجيهات عملية فى السلوك الاجتماعى ، تكون عامة للجميع .

تنظيم حياة الجماعة
(١ – «الخاصة» و «العامة»)

جرت الثقافة العربية-الاسلامية ، ومنذ القرن الثامن ، على تقسيم المجتمع الى «عامة» («جمهور») و«خاصة» . ولكن الأخذ بهذا التقسيم لم يكن يعنى بالضرورة ازدراء العامة . وكان ابن طفيل ، مثلا ، يرى ان من يؤلف العامة أساسا ليس الفئات

الاجتماعية الدنيا ، وانما اولئك الاشخاص ، الطماعون فى الثروات والمناصب الرفيعة . وفى اسفل الهرم الاجتماعى يضع ابن باجه الاغنياء ، الذين همّهم جمع المقتنيات ، التى تجلب الجاد لصاحبها . ويقول ابن رشد نفسه عن الرسول بأنه «نشأ فى أمة عامية» (٣٧ ، ص ٢١٩) .

وعلى هذا الطريق بالذات ، طريق التمييز بين «العامة» و«الخاصة» ، سار ابن رشد فى رسمه لمشروع بناء مجتمع مثالى . وهو يشير الى هاتين المجموعتين فى كتابه «تهافت التهافت» (انظر : ٤٠ ، ص ٥٨٨) . أما رسالته «مناهج الادلة» فتستند كلية الى هذه القسمة : يتوزع الناس هنا الى «من سعادته فى علوم اليقين» والى «من سعادته ونجاته باتباع الظاهر» (انظر : ٣٧ ، ص ٢٠٧) . والمرتبة الأولى هى مرتبة الخاصة المتنورة ، أو العلماء ، أما الثانية فمرتبة الجمهور ، عامة الشعب .

ان «الجمهور» يقتصرون على المعرفة «المبنية على الحس» ، أما «العلماء» «فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان» (٣٧ ، ص ١٥٣) . ويرى الجمهور أن الموجود هو المحسوس ، الجسمى ، فلا وجود لغير الجسم عندهم (انظر : ٣٧ ، ص ١٧٥) . والمعرفة ، التى للجمهور ، معرفة سطحية ، غير عميقة . وهم ينظرون الى الموجود نظرتهم الى المصنوعات ، التى ليس عندهم علم بصنعتها ، فلا يعرفون من أمرها الاّ أنها مصنوعات فقط (انظر : ٣٧ ، ص ١٥٤) . ويتميز الجمهور عن العلماء بقلة المعارف . فالعالم ، اذ يتحدث عن اعضاء الانسان والحيوان ، يعدّ لها آلاف المنافع ، أما العامى فيكتفى بالتنويه بكونها نافعة (انظر نفس المرجع) . ويقصد ابن رشد بالجمهور «كل من لم يعن بالصنائع البرهانية» (٣٧ ، ص ١٦٧) . فالجمهور يتألف من «الخطابيين» ، الذين يكتفون بالأقوال الخطابية . ويكاد التخيل يلعب الدور الحاسم فى نشاط العامة الذهنى . فالتخيل ، كما يؤكد ابن رشد ، لا

ينفصل عن العامة . فليس للجمهور أن يعقلوا الاّ ما يمكنهم تخيله ، أى ما هو جسمى .

وبالاتفاق مع هذه الاوصاف تأتى طرق التوجه الى الجمهور وتعليمهم (انظر : ٣٧ ، ص ١٩٣) . ويورد ابن رشد بهذا الصدد قول الرسول : «انا معشر الانبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم» (٣٧ ، ص ١٩١) .

وبهذا الصدد تتمتع الامثلة ، التى يسوقها ابن رشد ، بدلالة بالغة . فهو يشير ، فى «تهافت التهافت» ، الى أن العلماء يتحدثون فيما بينهم عن «العقل الفعال» أما العامة فيتحدثون عن «الملك» (انظر : ٤٠ ، ص ٥١٦) .

بعبارة أخرى : ان التوجه الى الجمهور وارشادهم الى السبيل القويم يجب أن يتم عبر التمثيلات الحسية للمفاهيم الفلسفية . ويسوق ابن رشد على ذلك مثال تعريف الجمهور بالمعاد . فحال المعاد ، عند العلماء ، هى «مزيد علم» ، نتيجة الاتصال بالعقل الفعّال (انظر : ٣٧ ، ص ١٩٠) . «ولكن متى صرّح لهم به ، أعنى للجمهور ، انبطلت عندهم الشريعة أو كفّروا المصرح لهم بها» (نفس المرجع) . ولذا فان المعاد الروحى يجب أن يصوّر للجمهور فى هيئة حسية . فيقال لهم ، مثلا ، انه رؤية الله ، الذى هو نور (نفس المرجع) .

ان الامثلة المختلفة ، التى يوردها ابن رشد على الاختلاف فى التوجه الى العامة والخاصة ، تبين بحد ذاتها أن المقصود هو الاختلاف بين الشريعة والفلسفة .

وبالفعل ، «فالفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو مَنْ شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة» (٤٠ ، ص ٥٨٢) . وعليه ، فان لكل من الفلسفة والشريعة جمهورها الخاص ، الذى تتوجه اليه . فالأولى لا تتوجه الى الأشخاص ، الذين لهم القدرة على استيعاب موضوعاتها ، أما الثانية فتتوجه الى العامة ، الى جمهور الناس .

تنظيم حياة الجماعة
(٢ ـ الناموس الموحد)

يصنف ابن رشد الناس تبعا لقدراتهم الذهنية ، تبعا لنوعية الحجج والأقوال التى يستعملونها ، فيبرز ثلاثة أصناف منهم . ففضلا عن «الخطابين» الذين يكتفون بظاهر الشرع الالهى ، و«البرهانيين» الذين يمتلكون المعرفة الحقة الفلسفية ، هناك «الجدليون» (بالمعنى الأرسطى للاقوال الجدلية، اى التى تنطلق من مقدمات ظنية) ، الذين يطابق بينهم وبين المتكلمين ، من المعتزلة والاشاعرة .

ويذهب فيلسوف قرطبة الى ان ظهور الجدليين-المتكلمين قد جاء وبالا على الأمة الاسلامية ، اذ أنهم يشغلون مرتبة متوسطة بين العامة والبرهانيين ، فيسعون لتأويل الشرع الالهى محاكاة للفلاسفة ، ثم يقدمون تأويلهم هذا للجمهور . «فمن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام ، حتى كفّر بعضهم بعضا وبدّع بعضهم بعضا ، وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية ، وان كانوا أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق . وزائدا الى هذا كله أن طرقهم التى سلكوها فى اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، لكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان» (٤١ ، ص ٣٣) .

كان بالامكان مسامحة المتكلمين لو أنهم احتفظوا لانفسهم بتأويلاتهم ، القائمة على المقدمات الظنية . ولكن هؤلاء اثاروا الفتن ، حين أذاعوا تأويلاتهم فى أوساط الجمهور . ويوجه ابن رشد اتهامه هذا الى الغزالى ، فيعبر بذلك عن وجه جديد من أوجه الاختلاف معه . فاذا كانت الفرق المذكورة قد أثارت العديد من المشاكل فى صفوف الأمة ، فان الغزالى جاء «فطمّ الوادى على القرى» ، على حد تعبير فيلسوف قرطبة . فقد أتى

فى «تهافت التهافت» بحجج مشككة وشبه محيـــرة ، «أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة» (٣٧ ، ص ١٨٢) .

ويشبه ابن رشد ، الضليع فى الطب ، نشوء النـــزاعات العقائدية فى الأمة الاسلامية باساءة استخدام الدواء النافع من قبل من لا يتقن صناعة الطب . (وهنا يخطر على البـال وصف ابن باجه للسياسة بـ«طب المعاشرات») . فيذهب فيلسوفنا الى أن مثل من تأوّل الشرع ، ثم زعم أن تأويله هو التأويـــل الصحيح الوحيد ، ثم صرح به لجمهور الناس ، كمثل رجل ، وقع بيده دواء ، كان قد ركّبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو أكثرهم . ولكن هذا الدواء لم يلائمه لرداءة مزاج كان بـه وليس معرض الاّ لقلـــة من الناس ، فزعم أن بعض تلـــك الأدوية ، التى ذكرها الطبيب الأول فى ذلك الدواء المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان أن يدلّ بذلك الاسم عليه ، وانما أريد به دواء آخر ، مما يمكـن أن يدلّ عليه باستعارة بعيدة . فأزال ذلك الدواء الأول من المركب العام ، وجعل بدله الدواء الذى ظن أنه الذى قصده الطبيب . وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه هـــذا المتأول . ففسدت به امزجة كثير من الناس . فجاء بعـــده آخرون ، شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب ، فراموا اصلاحه ، بأن أبدلوا بعض ادويته بدواء آخر غير الدواء الأول . فعرض من ذلك للناس نوع من المرضى غير النـــوع الأول . فجاء متأول ثالث ، وهكذا . . . حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب فى حق أكثر الناس . «وهذه هى حال الفرق الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشرع تأويلا غير التأويل الـذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبعد جدا عن موضعه الأول . . . وأنت اذا تأملت ما فى هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، مـن

الفساد العارض فيها من قبل التأويل ، تبينت أن هذا المثال صحيح» (٣٧ ، ص ١٨١-١٨٢) .

وعليه ، فان ابن رشد يرى أن الأمة قد تمزقت بسبب التاويلات الذاتية للشرع الالهى ، ومن ثم التصريح بهذه التأويلات لعامة الناس .

ويخلص فيلسوفنا وفقيهنا من هذه المحاكمات الى استنتاجات جذرية . فالتوجه الاساسى لمؤلفاته ، مثل «مناهج الأدلة» و«فصل المقال» ، هو معارضة المتكلمين . فعلماء الكلام ، فى رأيه ، هم علة الانقسامات الحادثة فى الجماعة الاسلامية . فيأخذ فيلسوفنا عليهم أنهم يتطلعون الى التأويل العلمى ، الفلسفى ، للشرع ، وأنهم من ثم يقدمون لعامة الناس هذا التأويل ، غير المفهوم لهم ، مما يتسبب فى اثارة عداء الجمهور للحكمة الفلسفية وأصحابها . بعبارة اخرى : ان المتكلمين يتحملون أيضا مسؤولية اثارة الشقاق بين «الخاصة» و«العامة» ، علما بأن المطلوب هو أن يسير الطرفان كلاهما (الثانى بقيادة الأول) على طريق تحصيل «السعادة المشتركة للجميع» . وقد ذكرنا أعلاه أن ابن رشد يقسم الناس ، فى بعض مؤلفاته ، الى ثلاث فئات اجتماعية («خطابيين» و«جدليين» و«برهانيين») . وهو يعود ، فى معرض الحديث عن التنظيم الاجتماعى الأمثل فى «جوامع سياسة افلاطون» ، تصنيفه هذا للناس طبقا للمحاكمات التى يستعملونها ، ولكنه لا يذكر هنا الا فئتين — «الخطابيين» و«البرهانيين» . فليس لعلماء الكلام من «الجدليين» مكان فى المجتمع المثالى ، فى «المدينة الفاضلة» (انظر : ١٢٢ ، ص ٦٢) .

وعندما يتحدث ابن رشد عن فساد الدواء النافع الأول ، الصالح «لحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر» ، فانه يسير بالقارىء نحو فكرة ضرورة العودة الى ذلك الدواء الأصلى ، الى اللحظة التى لم يكن قد «فسد» فيها بعد . واذا التفتنا الى التاريخ الملموس للجماعة الاسلامية فان هذا انما يعنى العودة الى تشريعات المرحلة الأولى من مسيرة المجتمع الاسلامى .

وعندئذ يكون ابن رشد يعبر هنا عما تتسم بـــه الحركات التحررية القروسطية من نزعة ، وصفها انجلس ، كما نذكر ، بأنها «**عودة صورية**» ، موهومة الى القديـــم ، الى البسيط» . فالدعوة للرجوع الى حياة المساواة النسبية ، التى عاشتهـــا الجماعة الاسلامية أيام النبى ، كانت ، على الدوام ، تعبيرا عن النقمة على التفاوت والاضطهـاد الاجتماعى السائدين فى الدول الاسلامية القروسطية . ولكن ابن رشد ، الذى كان من أكثر رجالات عصره ثقافة ، لا يكرر حرفيا الافكار التى طرحهـــا ابن تومرت ، مثلا . فهو يرسى الاسس الفلسفية والحقوقية لبنـاء نظام ، ليس من شأنه أن يجلب المساواة ، فقد سبق للفلاسفة العرب المسلمين أن تخلوا عن هذه الفكرة الوهمية منذ أمد بعيد ، وانما يؤدى – كما يعتقد – الى ضمان الانسجام والوئام بين مختلف الفئات الاجتماعية .

ثم ان استبعاد كافة «الشوائب» التأويلية ، التى خـــالطت الشرع الالهى ، يعنى العودة به الى صفائه الأصيل . ولكن من المتعذر القيام بذلك الاّ فى حال العمل بظاهر الشرع . ومقصود الشرع نفسه هو تعلم العلم الحق والعمل الحق (انظر : ٤١ ، ص ١٩١) . وسوف نعود أدناه الى «العلم الحق» . أما بخصوص «العمل الحق» فهو «امتثال الافعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء . . . وهذه تنقسم قسمين ، احدهما : أفعال ظاهرة بدنية ، والعلـــم بهذه هو الذى يسمى الفقـه . والقسم الثانى : افعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع أو نهى عنها» (نفس المرجع) .

بعبارة اخرى : ان الشرع يمثل ، فى جانبه العملى ، جملة من معايير السلوك الاجتماعى ، التى يسميها فيلسوفنا بـ«الفضائل العملية» . وتنظم هذه المعايير تصرفات الانسان وافعالـــه . وجدير بالذكر أن المذهب الفقهى الظاهرى لا يتطرق الى حياة الانسان الروحية فى ميدانها الذى لا ينظمه الشرع . ومن شأن هذا أن يتيح لكل انسان حق النظر الحر فى العالم . وكان هذا الاستنتاج ، فى ظروف ذلك العصر ، تقدميا الى حد كبير .

وقد ذكرنا أعلاه أن الفلسفة والشريعة تختلفان من حيث الفئة التى تتوجه كل منهما اليها . فالأولى لا تتوجه الا الى بعض الناس ، والثانية تتوجه الى عامتهم . ولكن هذا لا يعنى أبدا أن بوسع كل منهما أن تحيا وفقا لناموس خاص بها ، فتهتدى النخبة المثقفة بالفلسفة ، ويسير الجمهور على الشريعة . فالشريعة يجب أن تكون ناموسا لحياة «الخاصة» أيضا . «فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده ، وتحصل سعادته ، بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا فى وجود الصنف الخاص ، وفى حياته» (٤٠ ، ص ٥٨٢) . وعلى الطفل ، الذى من المقدر له أن يغدو فيلسوفا ، أن يتلقن هذا التعليم منذ الصغر مع غيره من الاطفال ، وأن يسير على مبادئ الشرع فيما بعد . فان ابتعد عنها حقت عليه العقوبة التى تطبق على الكافر . والفيلسوف البالغ يختار أفضل الشرائع الموجودة فى زمانه ، وان كانت كلها حقا عنده ، وأن يعتقد أن الأفضل «ينسخ» بما هو أفضل منه . ولذا اسلم الحكماء الذين كانوا بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة المسيح (انظر : ٤٠ ، ص ٥٨٣) .

ويقوم الناموس ، الذى يقترحه ابن رشد ، فى ضرورة التزام الجميع ، وبلا استثناء (حتى الحكام ، الذين ينتمون عادة الى «الخاصة») ، بالافعال والتصرفات التى ترسمها الشريعة .

تنظيم حياة الجماعة
(٣ ـ النبى فيلسوف والفيلسوف وريث النبى)

يلعب الانبياء دورا عظيما فى تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية . فالنبى مشرّع ، يضع الشريعة للمجتمع . وعلى هذا النحو بالذات ، أى من خلال الصلة بالشرع ، يعرّف ابن رشد النبى . فهو يذهب فى «مناهج الأدلة» الى «أن فعل

الانبياء ، عليهم السلام ، هو وضع الشرائع بوحى من الله ، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبى» (٣٧ ، ص ٢١٥) . وفى «تهافت التهافت» ينيط ابن رشد بالنبى «وضع الشرائع الموافقة للحق» (٤٠ ، ص ٥١٦) .

وتقوم مهمة الانبياء فى «أن ينهوا الى الناس أمورا من العلم والأفعال الجميلة ، بها تتم سعادتهم ، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة» (٣٧ ، ص ٢١٥) . والانبياء هم الذين يرسمون الافعال التى تجلب «سعادة جميع الخلق» (٤٠ ، ص ٥١٦) . ولذا يصف ابن رشد الشرائع بأنها «هى الصنائع الضرورية المدنية» (٤٠ ، ص ٥٨١) .

ويتطرق فيلسوف قرطبة الى قضية اثبات النبوات وما قد يحوم حولها من شكوك . وهو يرى أن هذه الشكوك سرعان ما تزول اذا أخذنا بالاعتبار أن وجود الانبياء نقل الينا بالتواتر ، «كما نقل الينا وجود الحكمة والحكماء» (٣٧ ، ص ٢١٥ ، ٢١٧) . بعبارة اخرى : نحن نعرف من المصادر التاريخية عن وجود افلاطون ، ونصدق بصحة مثل هذه الاخبار ، فعلينا أن نصدّق أيضا الاخبار عن موسى وعيسى .

كان المتكلمون يرون أن المعجزات هى الدليل على صحة النبوات . ويعترض ابن رشد على هذا الرأى ، فيقول ان القبول بهذا الدليل يتطلب التسليم أولا بوجود المعجزات كأمور خارقة للطبيعة (انظر : ٣٦ ، ص ٢٠٩) . ولكن المعجزات ، عند فيلسوفنا ، ليست الاّ أشياء ممكنة بحد ذاتها ، لا يمكن للبعض أن يفعلها ، فى حين يفعلها آخرون .

ويبرز ابن رشد جانبا آخر من المشكلة . فلنتصور ، كما يقول ، الحالة التالية . أمامنا شخصان ، يدعيان الطب . فأحدهما يدلل على صحة دعواه بأنه مستعد للإتيان بمعجزة — «السير على الماء» . والآخر يدلل على ذلك بابراء المرضى . فمن الطبيعى أن نصدق بوجود الطب للشخص الذى أبرأ المرضى . ولكن اذا تبين أن الشخص الذى يسير على الماء قادر أيضا على ابراء المرضى فاننا نصدق بكونه طبيبا ، دون أن نهمل دليله فى سيره

على الماء (انظر : ٣٧ ، ص ٢٢١) . واذا كنا نتخذ المعجزة دليلا ، فانها يجب أن تمت بصلة مباشرة الى النبوة . فأما معجزة النبى محمد ، التى من هذا النوع ، فهى كونه قد جاء بشريعة كاملة ، مع أنه «كان أميا ، نشأ فى أمة عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم ، ولا نسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص فى الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة» (٣٧ ، ص ٢١٩) . فان وضع النواميس ، التى تؤمن السعادة للناس ، هى خير دليل على النبوة .

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يضع ابن رشد «النبى» و«الفيلسوف» («الحكيم») جنبا الى جنب . حتى ويستعمل احيانا عبارات ، مثل «الحكمة الشرعية النبوية» (انظر : ٣٧ ، ص ١٩١) . وهو يمهد التربة للتقريب بين مفهومى «الرسالة النبوية» و«الحكمة الفلسفية» .

ويلتفت ابن رشد الى واحدة من ديانات الشرق الاوسط التوحيدية ، الى اليهودية ، التى تقدمت تاريخيا سواء على المسيحية أو على الاسلام ، ليقول : «ولا يشك أحد أنه كان فى بنى اسرائيل حكماء كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب التى تلفى عند بنى اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام . ولم تزل الحكمة أمرا موجودا فى أهل الوحى ، وهم الانبياء عليهم السلام» (٤٠ ، ص ٥٨٣) . وعليه ، فان الانبياء المشرعين حكماء . ولذا فان مصدر الشرع يتمثل فى التنزيل الالهى والعقل البشرى . وبهذا المعنى يتحدث ابن رشد عن «الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل» ، ويؤكد أن «كل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل يخالطها» (٤٠ ، ص ٥٨٤) . ويتطرق ابن رشد عرضا الى امكانية ظهور شريعة قائمة على العقل وحده (نفس المرجع) .

ويلخص ابن رشد نظريته عن النبى — الفيلسوف بقوله : «كل نبى حكيم ، وليس كل حكيم نبيا» (٤٠ ، ص ٥٨٣) . وذلك أن كل شريعة انما تجمع بين الوحى والعقل . وخلافا للحكيم ، الذى ليس لديه الا العقل ، يمكن للنبى أن يقوم بـ«تعليمين» ، أن

يرشد الفلاسفة-العلماء وعامة الشعب . ومن السهل أن نتبين هنا ملامح المثال الافلاطونى للرئيس-الفيلسوف .

ان محاكمات ابن رشد الواردة أعلاه قد تبدو من زاوية الفقيه المسلم مجرد طروحات نظرية ، محض اكاديمية . فالمسلمون يرون أن محمدا خاتم الانبياء . وظهرت فى اوساط المسلمين حلول مختلفة لمشكلة السلطة الدينية-السياسية بعد وفاة النبى . فبعضهم يجعل الحكام «خلفاء» للنبى . ويذهب آخرون الى ان «علماء الدين» هم وحدهم المؤهلون لاعطاء تفسير للنصوص المقدسة ، يكون ملزما للجميع . ويستند هؤلاء فى ذلك الى حديث منسوب الى الرسول : «العلماء ورثة الانبياء» . وبين المتنطعين للعب دور هؤلاء الورثة كان خصوم ابن رشد من المتكلمين . ولكن فيلسوفنا يتأول الحديث ، فيقول أن الفلاسفة ، الحكماء، «هم العلماء الذين قيل فيهم : انهم «ورثة الانبياء» (٤٠ ، ص ٥٨٣–٥٨٤) .

بعبارة اخرى : اذا لم يكن فى الجماعة الاسلامية نبى-حكيم فان أمورها يجب أن توكل الى الحكماء-الفلاسفة ، الذين يقودونها ويسيّرون مختلف فئاتها ، استنادا الى الشريعة التى خلفها النبى ، واعتمادا على خبرة من قبله من الانبياء-الحكماء . تلك هى الخلاصة العملية ، النابعة من محاكمات ابن رشد .

تنظيم حياة الجماعة
(٤ – الاعتقاد بخلود النفس)

اذا كانت الفلسفة والشريعة تتوخيان غاية واحدة ، هى سعادة الناس ، واذا كانت الشرائع نفسها – فضلا عن ذلك – تتضمن عناصر من الحكمة الفلسفية ، فانه يلزم من ذلك أن الاشتغال بالفلسفة واجب على المؤهلين لها . تلك هى اجابة ابن رشد على السؤال ، الذى يكرس له القسم الاول من مؤلفه «فصل المقال» . وهو يصوغ المسألة على النحو التالى : «هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور أم مأمور به ، اما على

جهة الندب ، واما على جهة الوجوب» (٤١ ، ص ٩) . ويختار فيسلوفنا أكثر الاجوبة تطرفا وجزما ، ويأخذ فى البرهان عليه : ان الاشتغال بالفلسفة أمر واجب ، أى مفروض على كل مسلم قادر (انظر : ٤١ ، ص ١٣) .

يذهب ابن رشد الى أن الاشخاص ، الذين بوسعهم التعامل مع أقوال الفلاسفة البرهانية ، والذين هم وحدهم الملزمون بالاشتغال بالفلسفة ، هم الذين يسمح لهم بتأويل القرآن والسنة . «فنحن نقطع قطعا أن كل ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى» (٤١ ، ص ١٧٨) . ولكن هذا ليس حق الحكماء الفلاسفة ، فقط ، بل وواجب عليهم أيضا . فهم «ورثة» النبى فى الامور الدينية-السياسية ، ولكنه ليس لهم الاعتماد الاّ على العقل وحده ، فليس بوسعهم تلقى الوحى ، اذ انقطع الوعى بعد النبى .

ولكن ابن رشد يشترط على الفلاسفة الاّ يصرحوا بتأويلاتهم للجمهور . «فمتى صرّح بشىء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر» (٤١ ، ص ٣٠) . فيجب على الفلاسفة الا يحذوا حذو المتكلمين ، فلا يزرعوا الشكوك فى النفوس ، ولا يثيروا الفتن فى اوساط الجمهور .

غير أن ابن رشد لا يرى — كما يظن بعض الباحثين — أن الفلاسفة يجب أن يشتغلوا بالحكمة فى اطار مجالسهم الضيقة ، وفيها فقط ، اما «الخطابيون» ، أى الجمهور ، فيتركونهم وشأنهم مطمئنين ، فلا «يثقلون» عليهم بالتعرف على حقائق الكون والمجتمع . فلو كان الأمر كذلك لما كان للفلاسفة ، الذين يتطلعون لأن يكونوا «ورثة» النبى ، اى رؤساء الجماعة الاسلامية ، أن يفعلوا شيئا على طريق تغيير الوضع فى المجتمع نحو الأفضل . فان استنتاجا كهذا لا ينسجم مع فكرة فيلسوفنا عن «السعادة المشتركة للجميع» .

وثمة مهمة اخرى للفلاسفة ، تقوم فى العمل للاقتراب بالجمهور قدر الامكان من المعرفة الحقة للعالم ، مستخدمين فى ذلك التمثيلات الحسية المفهومة . ويجب على هذه التمثيلات أن تكون حقة ، أى أن تعبر عن المضمون الفعلى ، العلمى ، للمفاهيم والافكار الفلسفية .

وعليه ، فيمكن تلخيص مراحل تنظيم عملية تعليم ونشر المعارف عن العالم ، وعن المجتمع كجزء منه ، كما يلى . نقطة الانطلاق : البحث العلمى-الفلسفى للعالم بحثا حرا ، لا تحد منه القيود الايديولوجية . المرحلة الثانية : التأويل الفلسفى للنصوص الشرعية التى تتعارض مع نتائج المعرفة الفلسفية للعالم . وأخيرا تأتى المرحلة الثالثة : ايصال المعارف العلمية-الفلسفية ، والشرع الالهى المؤول بالروح العلمية-الفلسفية ، الى الجمهور فى صورة تمثيلات حسية حقة .

ورسم ابن رشد الملامح العريضة لمشروع واسع لتحوير المجتمع عبر التنوير . وكان هذا المشروع من الضخامة من حيث الآفاق والأهداف ، بحيث أن الكثير من تفصيلاته بقى مغمورا فى الظل ، ناهيك عن أن المعالجة العملية له كانت تتطلب من القوى ، ما لم يكن حتى لدى مفكر عبقرى ، كابن رشد .

ومع ذلك صاغ فيلسوف قرطبة بعض التوجهات الملموسة فيما يخص تحقيق ذلك المشروع . وسوف نتوقف هنا عند مسألة معاد النفس ، لأنها ، كما يقول ابن رشد ، «الأحث على الأعمال الفاضلة» (٤٠ ، ص ٥٨٥) . ولكن سيكون من الخطأ فهم محاكمات ابن رشد كما يلى : اذا كان الانسان يؤمن بالمعاد فان هذا يرغمه على القيام بالافعال الفاضلة ، أملا فى نعيم الآخرة وخوفا من عقابها . فعلى هذا النحو ، كما يقول ابن رشد ، يتصور المسألة المتكلمون ، الذين ينتقد رأيهم ابن رشد فى شروحه على «سياسة» افلاطون .

فهو يشير الى أن من التمثيلات الباطلة ، التى يستخدمها المتكلمون ، هو تصويرهم للسعادة فى الحياة الأخروية فى هيئة مكافأة حسية ، جسمانية ، على اتيان الفضائل وتحاشى

الرذائل وتحاشى الرذائل . وبالاتفاق مع ذلك يصورون تعذيب النفس على أنه عقاب الابتعاد عن الاعمال الخيرة والقيام بالتصرفات القبيحة .

ولكن ليس من شان هذه التمثيلات ، كما يرى ابن رشد ، أن تربى فى أنفس الناس الا" «الفضائل» ، التى هى أقرب الى النقائص ، بحيث يغرق العالم فى الرياء الشامل . فيبدو الانسان المتواضع والمتعفف وكأنه يتصرف كذلك طمعا فى اطلاق العنان لشهواته فى «العالم الآخر» . كذلك هو حال الشجاع أو العادل أو الآخرين ، الذين يقومون بالاعمال الخيرة ليس حبا بالفضيلة ذاتها ، وانما رغبة فى اللذات الأخروية ، من جماع ومأكل ومشرب . أما بطلان هذه الرؤية فجلى لكل من له المام بالعلوم العقلية (انظر : ٤٢ ، ص ١٢٧) . وغنى عن البيان أن ابن رشد ينتقد هنا ليس فقط مذهب المتكلمين فحسب ، بل والتصور الدينى التقليدى عن الحياة الاخروية كثواب أو عقاب جسدى على تصرفات الانسان فى الحياة الدنيا .

كذلك هو الحال بالنسبة للقول بحشر الأجساد . ففى «تهافت الفلاسفة» يتهم الغزالى الفلاسفة بانكارهم البعث الجسمانى . ويرد ابن رشد على ذلك فى «تهافت التهافت» ، حيث يصرح بأن بعث أجسام الموتى نفسها أمر متعذر . أما «رد"» النفوس فيكون الى اجسام ، شبيهة بتلك . ويوضح فيلسوفنا فكرته هذه فى «مناهج الأدلة» بقوله : «ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال ، الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الاجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ؛ لأن مادتها واحدة» (٣٧ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦) . وهو يورد هنا مثال تحلل جسد الانسان بعد الموت ، حيث يستحيل الى تراب ، وذلك التراب يستحيل الى نبات ، فيغتذى انسان آخر من ذلك النبات ، فان الجسم الأول يختفى ، وتنخرط مادته فى تكوين اجسام أخرى . فالمعاد ، فى فهم ابن رشد له ،

هو عودة النفس الى جسم اخر ، مما يمكن فهمه بمثابة ظهور انسان جديد ، شبيه بالانسان الذى عاش على الأرض . وبذلك يفترق فيلسوف قرطبة عن المذهب التقليدى فى «حشر الاجساد» .

كما وينظر ابن رشد فى مسألة «بقاء النفس» بعد الموت ، وهو يذكر ، فى «مناهج الأدلة» ، أن الدليل على بقاء النفس هو أن كل واحد من موجودات العالم لا يوجد عبثا ، وانما له غاية («مطلوب») معينة ، تكون ، بمعنى ما ، ثمرة لوجوده . واذا صلح هذا على كافة الموجودات فانه يصلح بالأحرى على الانسان ، الذى هو أنبل الكائنات جميعا . ولكن هدف الوجود البشرى يجب ان يكون انسانيا بحتا ، قصرا على الانسان وحده . والصفة ، التى يتميز بها الانسان عما عداه ، هى وجود العقل ، النفس العاقلة («الناطقة») . وعليه ، فان فعل النفس العاقلة هو هدف الانسان ، الذى يجلب تحقيقه السعادة . وهذه السعادة ، التى يسميها ابن رشد بـ«السعادة الاخيرة» ، هى ما يعنيه ببقاء النفس (٣٧ ، ص ٢٤١-٢٤٢) .

ويعيد ابن رشد النظر فى مدلولات المفردات والمفاهيم التقليدية الشائعة . فهو ينوه بأن «الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك» (٣٧ ، ص ٢٤٢) . ولكن الشرائع ، اذ اتفقت فى هذه النقطة ، «اختلفت فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ، ولأنفس الأشقياء» (نفس المرجع) . فبعضها يرى أن هذه الاحوال روحانية ، فى حين يذهب غيرها الى أنها جسمانية .

واختلفت أيضا آراء المسلمين فى فهم التمثيل فى أحوال المعاد . ففرقة منهم اعتقدت أن ذلك الوجود هو نفس الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، وانما يختلف فى أن ذلك دائم ، وهذا منقطع . وفرقة رأت أن الوجود الاخروى روحانى ، وان كان يمثّل بصور محسوسة (جنة النعيم ونار الجحيم) ؛ واليه يميل المتكلمون (انظر : ٣٧ ، ص ٢٤٤) . وفرقة ثالثة ، ذهبت الى أن الوجود الاخروى جسمانى .

فاى هذه الآراء هو الصواب ؟ ان جواب ابن رشد على هذا

السؤال مدهش بعض الشيء : «الحق فى هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها» (٣٧ ، ص ٢٤٦) . فالمهم فقط هو التسليم بمبدأ «بقاء النفس» ، لأنه من أصــول الشريعة المنزلة (انظر : ٤١ ، ص ١٨٩) .

يذهب بعض دارسى الفلسفة العربية المتعمقين الى أن ابن رشد ينفى خلود النفس الفردية (انظر : ١٢٣ ، ص ١٢٠) . ان فساد الجزء الادنى ، الحيوانى ، مــن النفس أمر بديهى بالنسبــة لفيلسوفنا ، فهو يرتبط مباشرة بالنشاط الحيــوى للجسم . فالقوى المغذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة تنشأ بنشــوء الجسم وتزول بزواله . ولاعتبارات قريبة من هذه يكون العقل ، هو الآخر ، فاسدا . فالجزء العاقل من النفس يستند ، فى نشاطه ، الى الصور التى فى الخيال ، بدوره ، فاسد ، اذ يرتبط بالحواس.

ولكن بوسع العقل البشرى أن يشارك فى السرمدية ، وذلك عبر استيعاب وتحوير المعقولات ، أو المفاهيم ، التى هى ، من جهة ، عابرة ، نظرا لتعلقها بالفرد ، ولكنها ، من جهة أخرى ، غير عابرة ، وكونها عامة ، مشتركة ، بين جميع الافراد الذين يشملهم جنس «الانسان» ، وكونها تعبر عن الحقيقة السرمدية . وقد رأينا أعلاه أن هذا الفهم للسعادة البشرية على أنها الادراك العقلانى ، العلمى ، للنظام الكونى (ونضيف من عندنا — ولنظام المجتمع ، الذى يسترشد فى بنائه بمبادئ النظام الكونى) أمر ، مميز عمليا لكافة الفلاسفة العرب المسلمين .

وتتأكد صحة هذا التأويل لتصورت ابن رشد حول المسألــة المعنية فى ضوء ما يحكيه مفكر موسوعى ، هو ابن خلدون ، عن رؤية الفلاسفة للسعادة . فمذهب الفلاسفة هو «ان السعادة فى ادراك الموجودات على مــا هى عليه بتلك البراهين (العقلية)» (٥٦ ، ص ٥١٧) . ويتتبع ابن خلدون تقاليد الفلاسفة ، مــن افلاطون وارسطو الى الفارابى وابن سينا وابن رشد ، لينوه بقولهم «ان من حصل له ادراك العقل الفعّال واتصل به **فى حياته** (التشديد لى . — **المؤلف**) فقد حصّل حظه من هذه السعــادة» (٥٦ ، ص ٥١٨) .

ولذا فان ابن رشد ، كما سبق لمؤرخى الفلسفة ، وبينهم الباحث اللبنانى عمر فروخ ، التنويـــه ، لا يتوقف أبدا عند مشكلة الخلود الفردى (١٦٠ ، ص ٦٧٢) . فلا يعنى فيلسوفنا ، فى الحقيقة ، بمشكلة خلود النفس الفردية ، لا من الوجهـــة اللاهوتية ولا من الوجهة الفلسفية ، سواء فى «مناهج الادلـــة» و«فصل المقال» ، أو فى تلخيصه لكتاب «النفس» لأرسطو أو «مقالته فى اتصال العقل الفعّال بالعقل الهيولانى» . . .

ولكن فى هذه الحالة تنهض مسألة الوظيفة الاجتماعية التنظيمية للتصورات عن «المعاد» ، وهى التصورات التى يجب أن تكون ، لدى العامة ، قريبة ما أمكن من التصورات التى حصلها خيـرة علماء ذلك العصر ، أى الفلاسفة . فالقول أن المعاد هو «زيادة العلم» عند الاتصال بالعقل الفعّال قول غير مفهوم للجمهور . ولكنه لا يجوز ، بالمقابل ، حشو رؤوس العامة بالحكايا الخرافية عن النار والجنة .

وهنا يطرح ابن رشد مسألة بالغة التعقيد : ايجاد تمثيـــلات متخيلة محسوسة للحقائق العلمية-الفلسفية ، تكون مقبولة ليس فقط الجمهور ، بل وللنخبة المتنورة أيضا . ويمكن القـــول ، وبكل اطمئنان ، أنه لو انبرى فيلسوفنا لتقديم حل عملى لهذه المشكلة لبقى الكثير من نقاط مثل هذا المشروع بدون حـــل . ولكن ابن رشد أفلح فى ايجاد الحل المطلوب فيما يخص مسألة المعاد : ان المعاد هو عبارة عن مشاهدة النور . فهذا التمثيل لا يثير الشبهة لا عند الجمهور ، ولا عند العلمـــاء (٣٧ ، ص ١٩٠) . فبوسع الجمهور أن يجد فى القرآن والسنن الثابتة وصف الله بأنه نور ، وبأن له حجابا من نور . أما العلماء من الفلاسفة فيعنون بالنور العقل الفعال ، رمز الحقيقة . والى هذا ذهب ، كما رأينا أعلاه ، أحد أسلاف ابن رشد الأقربين ، اعنى ابن باجه . وعلى هذا الطريق سار ابن رشد نفسه ، وذلـك فى تلخيصه لكتاب «النفس» لأرسطو (انظر : ٢٨ ، ص ٧٩) . ونحن نجد ، لدى ابن رشد أيضا ، نزعة قويـــة للتقريب بين «الجمهور» و«العامة» ، لا الى المباعدة بينهما .

وبالاتفاق مع كون النفس البشرية تتألف من جزأين – نظرى وعملى ، يرسم الشرع سبل تحصيل السعادة فى ميدانين – العلم والعمل . أما العلم فيقصد به المعرفة بالاله وبالملائكة وما الى ذلك ، وكذلك معرفة السعادة الحقة وسبل الوصول اليها (انظر : ٣٧ ، ص ٢١٨ ؛ ٤١ ، ص ١٤) . وفى ضوء هذا يتضح لنا ، على نحو أكثر جلاء ، قول ابن رشد «ان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات» (٣٧ ، ص ٢١٨) ، ويعنى هذا ، بعبارة أخرى ، المعرفة بالعالم المحيط بنا .

أما فى ميدان العمل فان السعادة تحصل هنا عبر اكتساب الفضائل العملية (انظر : ٣٧ ، ص ٢٤١) .

عودة الى المدينة الفاضلة

العلم السياسى والشرع الالهى

يبسط ابن رشد ، فى جوامع «سياسة» افلاطون ، مضمون العلم السياسى («المدنى») وغاياته . فموضوعه هو الأفعال الارادية الاختيارية . وبذلك يتميز العلم السياسى عن العلم الطبيعى الذى يشتغل بالطبيعة ، وعن علم ما بعد الطبيعة الذى يعنى بمبادئ الوجود . كما ويتميز العلم السياسى عن تلك العلوم من حيث أنها نظرية ، ترمى الى تحصيل المعرفة ، فى حين أن تطبيقاتها العملية ، ان وجدت ، تكون عرضية . أما العلم السياسى فيتوخى غاية عملية ، هى تأمين السعادة للناس ، المتآلفين فى جماعة (انظر : ٤٣ ، ص ٨٣–٨٥) ، ويعنى العلم السياسى ، فى جزئه النظرى ، بمبادئ الفضائل ، ويبين ، فى جزئه العملى ، هذه الفضائل نفسها ، والارتباط بينها ، وسبل غرسها فى نفوس الناس .

ويمكن الوقوف على وجه الشبه بين الشرع الالهى ، كما يصفه ابن رشد ، وبين العلم السياسى ، المفهوم على هذا النحو . فكلاهما يتوزع الى ميدانين – نظرى وعملى ، علما بأن الهدف العملى فيهما يتمثل ، آخر المطاف ، فى تحصيل السعادة البشرية .

ويشيح فيلسوفنا بوجهه بعيدا عن اللاهوتيين وتصوراتهم الاجتماعية ، وضمنا فى مسألة طبيعة مبادئ الاجتماع البشرى ، التى كانت تتجسد ، على الأغلب ، فى فهم الحسن والقبيح والنافع والضار وما اليها . فكان المتكلمون يرون أن المجتمع يسير على هدى هذه التصورات لأنها نابعة من الارادة الالهية ، التى رسمتها فى هيئة أوامر ونواهى ، مبسوطة فى الكتاب والسنة . وبما أن الارادة الالهية ، عندهم ، مطلقة الحرية ، كان بالامكان ان تكون هذه الفروض ذات مضمون مغاير ، تتغاير معه تصوراتنا عن الحسن والقبيح فى الحياة الاجتماعية . أما ابن رشد ، ومعه «كثير من أهل قرطبة» على حد قوله ، فينطلقون ، على العكس ، من أن لتلك التصورات أساسها الموضوعى فى طبيعة الانسان ذاتها (انظر : ٤٣ ، ص ٨٠-٨٢) .

فالانسان ، عند فيلسوفنا ، اكبر معجزات الطبيعة (انظر : ٣٨ ، ص ٩٥) . وهو يشغل موقعا وسطا بين الخلود والفناء . فهو أقرب الموجودات الى مرتبة الاجسام السماوية ، ولكنه ، فى الوقت ذاته ، كائن فان . انه حلقة وسط ، تجمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول (انظر : ٣٥ ، ص ١٦٦) .

ولذا فان تأسيس مبادئ الاجتماع البشرى يتطلب عدم التقوقع فى اطار هذا أو ذاك من تأويلات «النصوص المقدسة» ، وانما الالتفات لتقصى للعالم ودراسة الانسان فى هذا العالم . وهنا تتجلى نزعة ، مشتركة بين كافة الفلاسفة العرب المسلمين ، الا وهى الاعتقاد بالوحدة الجوهرية ، «البنيوية» ، بين الانسان والمدينة والكون .

وقد رأينا أعلاه أن اساليب التعبير عن هذا الاعتقاد والبرهان عليه قد تختلف من فيلسوف الى آخر ، ولكنها واحدة من حيث المبدأ . أما بالنسبة لابن رشد ، فانه ، أولا ، يشبّه ، فى «كتاب ما بعد الطبيعة» ، العالم بـ«مدينة الاخيار» (٣٥ ، ص ١٤٧) . وهو يشير ، ثانيا ، الى أن معظم المبادئ ، المستخدمة فى «ما بعد الطبيعة» ، مأخوذة من المعرفة بالنفس ، فقد ورد فى الحديث : من عرف نفسه عرف ربّه (انظر : ٣٥ ، ص ١٤٠) .

ثم ان ابن رشد ، الذى يقسم العلم السياسى الى نظـــرى وعلمى ، يذهب الى أن معرفة العالم هى بمثابة تمهيد نظـرى للسياسة بالمعنى الخاص للكلمة . وهذا التمهيد ، كما ينـــوه فيلسوفنا ، يرد فى كتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية» . ولكن دراسة القسم التمهيدى من جوامع «سياسة» افلاطون تدفع الى الترجيح بأن ابن رشد يعنى سواء المؤلف الارسطى المذكور ، أو مختصره ، المعروف عند العرب بـ«النيقوماخية الصغرى» .

السعادة فى المدينة

يرى ابن رشد أنه ليس بوسع الناس تحصيل السعـادة الا ّ بالتعاون . وهذه الفكرة ، كما نعرف ، لم تكن جديـــــدة على الفلسفة العربية-الاسلامية . ولكن ابن رشد يدلل عليها بطريقته الخاصة .

ان غاية الانسان التى يوضّحها فيلسوفنا فى «مناهج الأدلة» ، تتمثل ، كما يقول فى جوامع «سياسة» افلاطون ، فى السعادة ، التى تقوم فى الأفعال والتصرفات المميزة للانسان وحده ، أى المرتبطة بنفسه الناطقة ، بعقله . وللعقل وظيفتان ، نظريـــة وعملية . وبالاتفاق معهما تنقسم تلك الافعال . ويكون القيام بتلك الافعال ممكنا فى حال توفر الفضائل النظرية .

ولكن ليس لكل انسان أن يتحلى لوحده بكافة الفضائل ، وبتمام كل منها على حدة . ولكى تتوفر كـــل الفضائل ، التى تضمن تحصيل السعادة البشريـــــة ، يترتب على الناس أن يتعاونوا ، أن يأتلفوا فى جماعة ، فيؤازر الواحد منهم الآخـر فى بلوغ الكمال ، حيث يقتدى الانقص منهم بالأكمل ، ويعيـــن الأكمل الانقص على بلوغ كماله الخاص به (انظـر : ٤٣ ، ص ٨٣ — ٨٥) .

وبوسع الاجتماع البشرى ، الذى من هذا النوع ، أن يوفـر الفضائل كلها معا . وعليه ، فقد قدّر للسعادة الا تحصل الا ّ فى وحدة وتعاون الناس المتحلين بمختلف الفضائل والكمالات .

ومن الطبيعى أن اجتماع اناس مختلفين يفترض ارتباط بعضهم ببعض ، وتقسيم العمل فيما بينهم ، وتفاوتهم فى المراتب . ومثال ذلك ، صناعة الفروسية وصناعة الألجمة ، التى يؤازر بعضها بعضا . فصناعة الألجمة تمهد لصناعة الفروسية ، وهذه ، بدورها ، تبين كيف يمكن اصلاح اللجام حتى يبيت أفضل فافضل . وتعمل الصناعتان كلتاهما من أجل غرض واحد (انظر : ٤٣ ، ص ٦٨) .

ويتوقف ابن رشد عند انواع مختلفة من مراتبية الناس ، الذين يتمتعون بفضائل متفاوتة ، وذلك استنادا الى العلاقة بين الصنائع النظرية والعملية ، ولكنه يستدرك هنا فيقول أن هذه المسألة ليست هينة : فبعضهم يرى أن الموسيقى ، مثلا ، صناعة نظرية ، ويعتبرها آخرون صناعة عملية . وينوه فيلسوفنا بانه كان فى زمانه مفكرون ، يذهبون الى أن الصنائع النظرية تخدم الصنائع العملية ، ولذا فان الكمالات والفضائل النظرية يجب أن تخدم العملية منها . وكان هناك من يرى أن الصنائع النظرية والعملية من جنس واحد . وثمة فريق ، يقول بأن هذه وتلك يجب أن تخدم العلم السياسى (انظر : ٤٣ ، ص ٨٨ ، ٩٩) .

أما ابن رشد نفسه فقد سار على الدرب ، الذى شقه اسلافه . فهو يرى أن الرئاسة هى للفضائل النظرية ، العقلية ، لأن قسمها النظرى يوافق قمة النفس العاقلة . وعليه ، فان الاجتماع المثالى للناس يجب أن يبنى على غرار النفس البشرية . فكما أن الانسان يعتمد على الجزء العاقل من النفس فى تسيير كافة قواها الدنيا ، كذلك الفلاسفة ، المتمتعون بالفضائل والكمالات النظرية ، فانه يجب أن يتولوا تسيير الآخرين . وبالاتفاق مع افلاطون يقسم ابن رشد أفراد المجتمع الى ثلاث فئات : الصنّاع والتجار ؛ الجند والحفظة ؛ الحكماء-الفلاسفة .

وفى ضوء ما ذكرناه حول موقف ابن رشد من الشرائع يغدو مفهوما لنا تأكيده البالغ على ضرورة الالتزام (بالنواميس

والشرائع) ، ففسادها يؤدى الى فساد أحوال الناس (انظر : ٤٣ ، ص ١٤٤) .

وشيئا فشيئا ترتسم ملامح المدينة الفاضلة ، أو «مدينة الاخيار» كما يسميها فيلسوفنا . فبالاستناد الى آراء افلاطون وارسطو والفارابى وابن باجه يتوقف ابن رشد ، فى جوامع «سياسة» افلاطون وفى تلخيص «الخطابة» لارسطو (انظر : ٤٣ ، ص ١٠٥ – ١٠٧ ؛ ٣٩ ، ص ١٣٦–١٤٠) ، عند مختلف الانحرافات عن المثال الأعلى ، عند «المدن الضالة» : «مدينة الكرامة» (أى الديموقراطية) و«مدينة الخسة» (أى الاوليغاركية) و«المدينة الجماعية» (أى الديمقراطية) و«مدينة التغلب» (أى النظام الاستبدادى) . . .

لن نعرض هنا مفصلا للمدن الضالة . وذلك ، أولا ، لأن مذهب ابن رشد فيها بعيد عن أن يكون أكثر آرائه اصالة وتعبيرا عن القسط الذى اسهم به فى اغناء الفكر الاجتماعى-السياسى . ثانيا ، من الصعوبة بمكان تقديم عرض دقيق وموجز لتصنيف ابن رشد حول «المدن الضالة» ، نظرا لاختلاف اسلوبه فى العرض ولعدم اتساقه احيانا . ومن هنا نجد الدارسين يختلفون حتى فى مسألة عدد انماط تلك المدن (انظر : ١٨٦ ، ص ٢٠١ ؛ ١٦٣ ، ص ١٣٠ ؛ ١٢٢ ، ص ١٣٩ ؛ ١٣٧ ، ص ٩٥ – ٩٦) .

ثم ان نقد ابن رشد للنماذج الملموسة من «المدينة الضالة» يسترعى قدرا أكبر من الاهتمام . ويتناول فيلسوفنا تاريخ العرب-المسلمين من زاوية مقولتين ، متطابقتين الى حد كبير : «الشريعة» و«المدينة الفاضلة» . فهو يرى أن الجماعة الاسلامية كانت بمثابة تجسيد للمدينة الفاضلة أيام الرسول وخلفائه الراشدين . وفى ذلك العهد كانت تطبق الشريعة ، المنزلة من الاله على النبى ، الذى بلغها الى الناس . ولكن بعد اغتصاب السلطة من قبل معاوية ، أول الخلفاء الأمويين ، صار الحكم الى النوع الذى تغلب عليه روح النجدة ، ثم حكم الاقلية الغنية الجشعة . وصارت حياة الأمة صعبة لا تطاق ، وصار الحاكم كالسكران ، العاجز عن تسيير نفسه ولكنه يتنطع لتسيير

الآخرين ، أو كالمريض ، العاجز عن شفاء نفسه ولكنه ينبرى لتطبيب الآخرين (انظر : ٤٣ ، ص ١١٧–١١٨ ، ١٢٢–١٢٤) .

وقد شهدت الجماعة الاسلامية فترات ، قامت فيها سلطة ، تهتدى بالشريعة وتقتدى بمبادئ المدينة الفاضلة . ولكن هذه الفترات لم يكن لها أن تدوم طويلا . فالاشخاص ، الذين كانوا على قمة السلطة ، كانوا ينزلقون تدريجيا ، شيمة أسلافهم ، الى مستنقع الرذائل المدمرة للدولة ، وخاصة الجور والجشع . واذا كان المرابطون قد ساروا على هدى الشريعة الحقة أول عهدهم ، فى ايام يوسف بن تاشفين ، فان دولتهم فى ظل حفيده تاشفين قد تحولت الى دولة الملذات . وسرعان ما سقطت هذه الدولة على أيدى الموحدين ، الامناء للشريعة الحقة ولمثال المدينة الفاضلة (انظر : ٤٣ ، ص ١٢٥) .

فما هو المصير الذى ينتظر دولة الموحدين ؟ يتحدث ابن رشد ، وان بأسلوب غامض ، عن تدهور الاخلاق وتفاقم الجور الذى حلّ «بعد أربعين سنة» . واذا أخذنا بالاعتبار أن الموحدين وصلوا الى الحكم فى العقد الثالث من القرن الثانى عشر فان الفترة ، التى يشير اليها فيلسوفنا تتطابق مع العقد السابع ، أى بداية حكم السلطان أبى يوسف يعقوب . واذا صح ذلك ، يكون النقد موجها أيضا للموحدين ، الذين سارت دولتهم فى الدرب المعهود ، الذى ينتهى بالتدهور والسقوط . ويرجح افتراضنا هذا ما يشير اليه ابن رشد من تعزز مظاهر الجور فى أيامه (انظر : ٤٣ ، ص ١٠٩) .

ولعلّ ذلك هو السبب فى وقوف ابن رشد ضد تكديس الأموال والثروات من قبل رؤساء المدينة الفاضلة ، وليس الرؤساء وحدهم ، بل وكل افرادها . فلن يكون فى هذه المدينة لا الذهب ولا الفضة ، اللذين يستخدمان لتبادل الثروات وتكديسها . فان كافة أهالى المدينة الفاضلة يحصلون مجانا ، وعلى قدم المساواة ، على كل ما هو ضرورى لهم (انظر : ٤٤ ، ص ١٤٦ وما بعدها) .

ويذهب ابن رشد الى أن اقامة الاجتماع البشرى المثالى أى

بناء «المدينة الفاضلة» (أو ، على الأصح ، العودة اليها) ، تتم عبر تحسين الناس ، بحيث يتربون على الفضائل الاجتماعية المطلوبة . ويفترض هذا التحسين التربية الهادفة والتعليم الموجه . ولدى غرس الفضائل فى نفوس الجمهور تستخدم ، بصورة أساسية ، الأقوال الشعرية والخطابية ، وكذلك الموسيقى ، التى لا يعنى بها فيلسوفنا الالحان العذبة فقط ، بل و«الاقاويل الحكمية ذات اللحن» . كما ويمكن التعويل ، فى العمل التربوى ، على التمثيلات الحسية الحقة ، كالاساطير مثلا ، لأنها ضرورية فى بلوغ الجمهور السعادة (انظر : ٤٢ ، ص ١٢٩) .

بهذه الاساليب يجب التوجه الى من لديه استعداد لتقبل الأقوال البرهانية . أما بالنسبة للجمهور فلا يجوز الاكتفاء بالموسيقى والشعر والخطابة كأدوات فى التربية . وقد كان افلاطون ، كما يشير ابن رشد ، ينصح بأن تبدأ التربية بالموسيقى ، لأنه فى عصره لم تكن صناعة المنطق قد ظهرت بعد . أما اليوم فينبغى البدء بهذه الصناعة ، ثم الانتقال الى علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى (كنظرية) والبصريات والحيل (الميكانيك) ، وبعدها الى مباحث ما بعد الطبيعة .

وهكذا نرى مدى شمولية البرنامج التربوى والتعليمى ، الذى يقترحه ابن رشد . وينصح الفيلسوف باتباع وسائل مختلفة فى التربية ، وذلك ، على الأرجح ، تبعا لقدرات التلاميذ ، ولخصوصية الفضائل المعنية (فهل تعليم مباحث ما بعد الطبيعة ضرورى لتنشئة الشجاعة لدى الجند ؟) ، وللمهام الملموسة المنتصبة أمام المدينة كوحدة متكاملة . أما بالنسبة للاشخاص ، الذين تصعب تربيتهم ، فيجوّز ابن رشد استخدام العنف حيالهم ، بما يجبرهم على السير وفقا لمبادئ المدينة الفاضلة .

سعادة المرأة

كان ابن رشد الفيلسوف العربى الأول والوحيد ، الذى أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل

للحياة الاجتماعية . وكان فيلسوفنا جريئا فى طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء ، حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان الى نوع واحد من الكائنات ، الى الكائنات العاقلة ، وان كانت ثمة فوارق بينهما . ولذا فان الغرض من وجودهما واحد . واذا كان لا شك فى تفوق الرجال فى بعض ميادين النشاط الاجتماعى ، فان النساء قد يفقن الرجال فى ميادين اخرى ، كما فى صناعة الموسيقى (انظر : ٤٣ ، ص ٥٧-٥٨) . ويورد ابن رشد شهادات على مشاركة الرجال والنساء معا فى الأمور المدنية والحربية ، كما هو الحال لدى البدو من سكان الصحراء الكبرى ، الذين كانت معلومات فيلسوف قرطبة عنهم اكثر دقة منها عن «مدينة النساء» الاسطورية التى يذكرها الادريسى ، الجغرافى العربى المشهور . ثم ان الحيوانات ، وبدون اختلاف فى الجنس ، تعمل معا لتحصيل القوت ولرد الأعداء .

وبما أن الكثير من النساء يتمتعن بقدرات فائقة ، فانه يمكن لهن أن يصرن فى عداد الفلاسفة والحكام وقادة الجيوش . ولكن من النادر الوقوع على شيء من هذا ، ولذا صار من المألوف أن بعض المذاهب تحرم على النساء الاشتغال بالرئاسة ، وبعضها الآخر لا يشجع على ذلك . هذا ناهيك عن أن النساء أنفسهن قد استسلمن للتقاليد ، فلا يتطلعن الى ذلك . ويذهب ابن رشد ، فى نقده لوضع المرأة فى بلاد الاندلس وغيرها من اقطار العالم الاسلامى فى عصره ، الى أن المعيشة الحاضرة لا تدعنا ننظر ما فى النساء من القوى الكامنة ، فكأن المرأة لم تخلق الا للولادة وارضاع الاطفال ، ولذا تمر حياتها كما تمر حياة النبات (انظر : ٤٣ ، ص ٥٩) .

ويرى ابن رشد فى وضع المرأة هذا واحدا من اسباب الفقر السائد . فالمرأة ، كونها تقتصر عموما على الاشغال «النسائية» ، فلا تعمل لكسب رزقها ، تكون عالة على من حولها من الرجال . ولذا تنهض أمام بناة المدينة الفاضلة المهمة التالية : اكتشاف ما لدى النساء من قدرات واستعدادات طبيعية ، تعتبر أنها وقف على الرجال وحدهم ، والعمل لتطوير هذه القدرات ، مستخدمين

فى ذلك الموسيقى والرياضة وغيرهما من وسائل التربية والتعليم (انظر نفس المرجع) .

وفى مؤلفه الفقهى «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (الذى لا يزال يستخدم – كما ذكرنا – مرجعا هاما لدى القضاة والفقهاء فى بلدان المغرب) يعرض ابن رشد لآراء مختلف المذاهب الفقهية ، فيأخذ منها ما يساوى بين المرأة والرجل . وفى حال عدم توفر اجتهادات كهذه ، كان يبرهن عليها بنفسه . ومن ذلك ما يذهب اليه من أن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل ، وأنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج ، وأن حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل ، وأنه يجوز لها الامامة فى الصلاة حتى بين الرجال (انظر : ٣٤ ، ج ١ ، ص ١٤١ ، ٣٧٣ ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٢–٢٨٦ ، ٢٩٣) .

لقد طور ابن رشد النزعات ، التى تحضر ، بهذه الدرجة أو تلك ، لدى كافة أسلافه من الفلاسفة العرب الفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وابن باجه (وتنعكس على نحو خاص لدى ابن طفيل) ، ولكنها جاءت عنده أشد وضوحا وجلاء . فكان فيلسوف قرطبة يسعى لأن يكون أمينا للتقاليد الفلسفية اليونانية . وكانت فكرة «السعادة المشتركة للجميع» تلهمه . وكان يحاول أن يأخذ بالاعتبار سواء الطموحات نحو العدالة والمساواة لدى بسطاء الناس أو المتطلبات الرفيعة لدى النخبة المتنورة . وكان يتطلع الى بناء مجتمع متناسق ، يسيّره العقل . وكان يؤمن بأن بالامكان تحوير عالمنا نحو الاحسن والافضل .

ابن خلدون: الفلسفة الاجتماعية لعصر الأزمة

«واخبرني القاضي برهان الدين (ابن مفلح الحنبلي) أن تيمورلنك سأله عني ، وهل سافرت مع عساكر مصر أو أقمت بالمدينة (دمشق) ، فأخبره بمقامي بالمدرسة حيث كنت ، وبتنا تلك الليلة على أهبة الخروج اليه . . .

وبكرت سحرا الى جماعة القضاة عند الباب ، وطلبت الخروج أو التدلي من السور . . . فأبوا عليّ أولا ، ثم أصخوا لي ، ودلّوني من السور ، فوجدت بطانته عند الباب ، ونائبه الذي عيّنه للولاية على دمشق ، واسمه شاه ملك . . فحييتهم وحيّوني ، وفدّيت وفدّوني ، وقدّم لي شاه ملك مركوبا ، وبعث معي من بطانة السلطان من اوصلني اليه .

فلما وقفت بالباب خرج الاذن باجلاسي في خيمة هنالك تجاور خيمة جلوسه ، ثم زيد في التعريف باسمي أني القاضي المالكي المغربي . فاستدعاني ، ودخلت عليه بخيمة جلوسه متكئا على مرفقه ، وصحاف الطعام تمر بين يديه ، يشير بها الى عصب المغل جلوسا أمام خيمته ، حلقا حلقا . فلما دخلت عليه فاتحت بالسلام ، وأوميت ايماءة الخضوع ، فرفع راسه ، ومدّ يده الى فقبلتها ، واشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت ، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم ، فاقعده يترجم بيننا . . .

وقلت : أيدك الله ! لي اليوم ثلاثون أو اربعون سنة

أتمنى لقاءك . فقال لى الترجمان عبـــد الجبار : وما سبب ذلك ؟ فقلت : أمران ، الأول أنك سلطان العالم ، وملك الدنيا ، وما أعتقد أنه ظهر فى الخليقة منذ آدم لهذا العهد ملك مثلك . ولست ممن يقول فى الأمور بالجزاف ، فاننى من أهل العلم ، وأبين ذلك فأقول :

«ان الملك انما يكون بالعصبية ، وعلى كثرتها يكون قدر الملك . واتفق أهل العلم ، من قبل ومن بعد ، أن أكثر أمم البشر فرقتان : العرب والترك . وانتم تعلمون ملك العرب كيف كان لما اجتمعوا فى دينهم على نبيهم ، وأما الترك ففى مزاحمتهم لملوك الفرس ، وانتزاع ملكهم افراسياب خراسان من أيديهم شاهد بنصاب من الملك . ولا يساويهـــم فى عصبيتهم أحد من ملـــوك الأرض من كسرى أو قيصر أو الاسكندر أو بختنصّر . . .» .

من «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا» (٥٧ ، ص ٣٦٨–٣٧٢) .

باتجاه استجلاء

«طبيعة الاجتماع البشرى»

رأينا أعلاه أن الفلسفة العربية ـ الاسلامية كانت تعتمد ، فى تأسيسها للمثال الاجتماعى المنشود ، على المنطلقات الفلسفية العامة ، وخاصة منها الميتافيزيقية ، وما يتصل بها من انشاءات سيكولوجية وغنوصيولوجية (معرفية) . وكان عبـــد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢–١٤٠٦) أول مفكر ، أشاح بوجهه بعيـــدا عن الرؤية الميتافيزيقية للمجتمع ، وراح يؤسس ما سوف يسميه كونت فيما بعد بـ«الفيزياء الاجتماعية» ، أى علم السوسيولوجيا . وبين أهم علامات هذا التحـــول يأتى التخلى عن المشاريـــع الطوباوية ، الخاصة ببناء «المدينة الفاضلة» ، والالتفات نحـــو

الدراسة الواقعية لـ«طبيعة الاجتماع البشرى» ، على حد تعبير ابن خلدون .

ولكن سيكون من التسرع ، فى رأينا ، القول – كما يفعل بعض الدارسين – بأن ابن خلدون كان يمقت الفلسفة ، وأنه تجاوز فى عدائه لها أبا حامد الغزالى نفسه . فابن خلدون ، كما تلاحظ بحق الباحثة السوفييتية س . باتسييفا ، لم يقف ضد الفلسفة ككل ، وانما ضد مبحث معين منها ، هو «ما بعد الطبيعة» («الميتافيزيقا») (انظر : ٩٧ ، ص ٢٠٥) . وقد تجلى ابتعاده عن الانشاءات الميتافيزيقية فى رفضه البحث عن «سبب أول» لظهور المجتمع وتغيره ، ينتمى الى ميدان ما فوق الطبيعة . كما وينعكس توجهه هذا فى تخليه عن البحث عن مبادئ ، خارجة عن المجتمع ، تكون بمثابة الاسس التى يجب أن يقوم عليها الاجتماع البشرى الأمثل . وتتبدى النزعة اللاميتافيزيقية ، أخيرا ، فى تخليه عن البحث عن مثال اجتماعى أعلى كهذا . ان دراسة المحتوى ، الذى يضمنه ابن خلدون لمفهوم «الطبيعة» المحورى فى مذهبه ، تتيح ايضا الوقوف على تصوره عن مكانة الانسان والمجتمع البشرى فى العالم ، وعن اسباب ووجهة ما يحدث فى الطبيعة والمجتمع من تغيرات .

الحرب والدمار او ازمة المجتمع

وكان فى طليعة العوامل ، التى كانت وراء التخلى عن المشاريع التقليدية لبناء المدينة المثلى ، ما شهده عصر ابن خلدون من أزمة ، عصفت بالمجتمع وأسسه المادية والروحية .

ففى اواسط القرن الرابع عشر ، وعلى امتداد عقد كامل من الزمن ، اجتاح وباء الطاعون مناطق حوض البحر الابيض المتوسط كلها . (وكان الطاعون سببا فى وفاة والدى ابن خلدون ، الذى نجا من الموت بأعجوبة) . فيحكى ابن خلدون «عما نزل بالعمران شرقا وغربا فى منتصف هذه المائة الثامنة (الهجرية) من الطاعون الجارف الذى تحيّف الأمم وذهب بأهل

الجيل وطوى كثيرا مــــن محاسن العمران ومحاهــا» (٥٦ ، ص ٣٣) . وكانت هذه المصيبة كافية ، لوحدها ، للنظر الى العالم على نحو آخر ، أكثر حذرا وأشد تخوفا .

ولكن الطاعـــون لم يكن الا واحدا من عوامـــل الانحطاط الاجتماعى ، التى كان ابن خلدون ، وهو أبرز مؤرخى العالــم العربى-الاسلامى ، شاهدا عليها . فهو يذكـر أن الطاعون «جاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلّص مــــن ظلالها وفلّ من حدّها وأوهن من سلطانها ، وتداعت الى التلاشى والاضمحلال أموالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم ، وخلـت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائـــل . . . وكأنما نادى لسان الكون فى العالم بالخمول والانقباض» (نفس المرجع) .

وكان ذلك عالما ، يختلف تماما عن العالم الذى عاش فيـــه أسلاف ابن خلدون . ويحاول مفكرنا ، بهذه المناسبة ، تفسير ظاهرة كون اولئك لم يصلوا الى النظرية ، التى انتهى اليها هو نفسه : «واذا تبدلت الأحوال جملة ، فكأن تبدل الخلق مــــن أصله ، وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث ، فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق واجيالها والعوائد والنحل التى تبدلت لأهلها» (نفس المرجع) .

وهنا قد يتساءل المرء : ألا يبالغ ابن خلدون فى رسمـــه لهذه اللوحة القاتمة ؟ لا شك فى أن ابن خلدون كان ذا موهبة أدبية فائقة ، والاديب لا يستغنى عن المبالغات ! هذا صحيح ، ولكن لدينا هنا حالة مغايرة ، وهو الأمر الذى يمكن التحقق منه بالقاء نظرة على العصر الذى عاش فيـــه مفكرنا ، وعلى الاحداث التى كان شاهـــدا عليها ومؤرخا لها . (وجديـــر بالذكر أن «المقدمة» ، التى هى المؤلف الرئيسى لابن خلدون ، تشكـــل تمهيدا لعمله التاريخى الكبير - «كتاب العبـــر وديوان المبتدا والخبر فى ايام العرب والعجم والبربر ومـــن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر») .

ولنبدأ ، على الأقل ، بحصار تيمورلنك لدمشق ومن ثـــم

تدميره لها . فلم يكن ذلك الا واحدا من لقطات المسلسل الطويل لحملة تيمورلنك ، التي تضاهي وباء الطاعون . ففي عام ١٣٩٣ استولت جيوش تيمورلنك ، الذي توشح برداء «حامي الاسلام» ، مدينة بغداد ، وفي الاعوام ١٤٠٠-١٤٠١ سقطت كبريات مدن سورية - حلب وحماه وحمص ودمشق . ودمرت مناطق ما بين النهرين ، التي كانت مزدهرة من قبل ، ونهبت مدن سورية وقتل عشرات الآلاف من ابنائها . ولا يبالغ بعضهم في وصفه لحملة المغول والتتار بأنها «تأليه الحرب» . فقد خلف تيمورلنك وراءه عشرات المدن المحروقة ، واهرامات من الجماجم البشرية ، وتلالا من الجثث . فبعد الاستيلاء على حلب ، مثلا ، أباحها لجنوده ، طوال ثلاثة أيام ، يعملون بأبنائها قتلا ونهبا . ومن جماجم القتلى بنوا تلا ، قاعدته عشرة امتار وارتفاعه خمسة امتار . وتكرر هذا المشهد ، وعلى نطاق أوسع ، في المناطق الأخرى ، على أيدي جيوش جنكيزخان وهولاكو .

وسواء في القرن الثالث عشر ، أو على تخوم القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، كان الذي وقف في وجه انتشار المغول والتتار غربا ، باتجاه مصر ، هم جيوش المماليك .

ولكن سيكون من الخطأ اعتبار المماليك مدافعين عن فلاحي وادي النيل أو صنّاع سورية . فقد كان هؤلاء يدافعون عن مصالحهم الذاتية . هذا ناهيك عن أنه في ظل حكم المماليك ، الذين يتحدرون من حرس السلطان ذوي الاصول التركية - الشركسية ، انخفض عدد سكان مصر بمقدار الثلثين . وبالطبع ، لعبت الاوبئة والجوع دورها هنا ، ولكن المفكرين الثاقبين النظر ، أمثال تلميذ ابن خلدون - تقي الدين المقريزي (الذي سنتعرف على آرائه أدناه) ، كانوا يرون اسباب المصائب والويلات في سياسة النهب والاستغلال التي يمارسها النظام العسكري - الاوليغاركي . صحيح أنه في أيام المماليك شيدت بعض الآثار الثقافية الرائعة ، ولكن هذا لم يكن الا ستارا ، يحجب عن الانظار واقع العنف ، واقع الدم والنار . وهنا تخطر بالبال المقارنة بتيمورلنك ، الذي كان لا يقتل الناس في سورة

الغضب الجنونى ، وانما كان يفعل ذلك بتمحص وتدقيق ، فيبقى على حياة الصناع والبناة ويرسلهم الى سمرقند ، ليعملوا فى تزيين عاصمته وجعلها مدينة لا تضاهى .

ولم تكن الاحوال فى شمال افريقيا خيرا منها فى شرق العالم الاسلامى . فقد تميزت هذه المنطقة بانعدام الاستقرار السياسى الى أكبر حد . فكانت السلالات تخلع احداها الأخرى ، وكانت الحدود بين الدول تتغير باستمرار ، وكانت الحروب المحلية تكاد لا تنقطع . وفى عام ١٢٢٧ بدأ تفكك امبراطورية الموحدين التى كانت تضم كافة بلدان المغرب . ففى ذلك العام استقل الحفصيون بتونس . وبعد فترة قصيرة ظهرت دولة بنى عبد الواد فى المغرب الاوسط . وفى القرن الثالث عشر نفسه قامت دولة المرينيين بجنوب المغرب .

وكانت الدول والقبائل تتصارع فيما بينها للسيطرة على الطرق التجارية ولكسب الامتيازات الاقطاعية . وسواء فى مصر أو فى شمال افريقيا المجزأ كانت كل من المجموعات ، التى تصل الى السلطة ، تنظر الى المجتمع على أنه مجرد موضوع للنهب . وقد أدى هذا النهب الى تجميد الآلية الانتاجية والعلاقات الانتاجية ، والى تخريب الروابط التجارية ، واعاقة نمو القوى المنتجة للمجتمع بأسره ، حيث كانت القيم المادية المستولى عليها تذهب لتغطية الاغراض غير الانتاجية . وقد أشار ماركس فى «رأس المال» الى التعارض الحاد ، والارتباط الوثيق فى الوقت ذاته ، بين ثبات الآلية الانتاجية لدى المشاعيات الزراعية وبين «الانهيار الدائب للدول الآسيوية وظهورها من جديد ، والتبدل السريع للسلالات الحاكمة فيها» (٢ ، ج ٢٣ ، ص ٣٧٠-٣٧١) . ونحن نجد ذلك فى مجتمعات شمال افريقية ، التى كانت مجتمعات «آسيوية» النمط ، تحل فيها السلالات بعضها محل الآخر ، فتحلق الواحدة منها فى سماء السياسة ، ولا تنزل من عليائها الا لتلتهم ، شأن الجراد ، كل ما ينبت فى الحقول والبساتين ، ولتخلى الساحة ، بعد عراك قصير ، لسرب آخر . وقد أدى طابع العلاقات الاقتصادية

والاجتماعية ، التى تكونت بشمال افريقيا فى القرن الرابع عشر ، الى أن المجتمعات القائمة هنا لم تتمكن من الافلات من دورة الركود المتكررة .

أما فى الاندلس فقد حافظ النفوذ العربى-الاسلامى على بعض مظاهره فى جنوب شبـــه الجزيرة الايبرية (فى امارة غرناطة ، التى ظلت قائمة حتى عام ١٤٩٢) . ولكن منذ عام ١٢١٢ ، أى بعد معركة لاس نواس دى تولوس التى ألحــق فيها المسيحيون الهزيمة بالموحدين وقضوا على سلطتهم فى الاندلس ، كان المهاجرون ، الذين نزحوا من اسبانيا عبر جبل طــارق ، يعانون ما يعانيه المطرودون عادة من مشاعر الأسى وخيبة الأمل وانسداد الآفاق . ولم يكن بمقدور الشمال الافريقى ، الغارق فى مصائبه وويلاته ، أن يعزيهم الا القليل . . .

وقد كان ابن خلدون ، الذى عاش وعمــــل فى مختلف أرجاء العالم العربى-الاسلامى ، من غرناطة وحتـــــى دمشق ، مرورا بعواصم المغرب والقاهرة ، شاهدا على هذا الانحطاط المريــــع لهذه المنطقة ، التى كانت مزدهرة مــــن قبل . وكان بوسعه ، كمؤرخ ، أن يقارن بين الماضى المجيد والحاضر البائس ، الذى ينذر ببؤس أكبر . وراح ، كعالم ، يحاول استجـــلاء اسباب زوال المجتمعات ، التى لم تكن عــــلى هذه الدرجة من السوء ، وان كانت ليست بالمثالية . وفــــى ضوء هذا خلص الى القول بتعذر بناء المدينة المثلى .

لقد تجسدت فى اعمال ابن خلدون واتباعه القلائل النزعــــة نحو التفسير العقلانى ، والمادى فى نهاية المطاف ، للواقـــــع بكافة جوانبه ، الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافيــــــة وغيرها ، نحو تفسير الواقع بالواقع نفسه ، انطلاقا من روابطه الداخلية ، وفى ضوء حركته الدائبة وتناقضاته الداخلية .

ولذا ينبغى النظـــــر الى مذهبه لا باعتباره ردة فعل عــــلى انشاءات من تقدمه مـــــن الفلاسفة العرب-الاسلاميين ، بـل ، وبالاحرى ، من زاوية معارضته للمفكرين الدينيين الذيـــــن يتناولون المجتمع تناولا مثاليا . ففـــى أحد فصول «المقدمة» ،

المعنون – «فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» ، يأخذ ابن خلدون على علماء الفقه الاغراق فى النظر الفكرى المجرد ، والتعامل «بأمور كلية عامة ، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات . . . فتطلب مطابقة ما فى الخارج لها» (٥٦ ، ص ٥٤٢) . وهو يرى فى ذلك سبب ابتعادهم عن الحياة ، وعدم فهمهم لما يجرى فى المجتمع ، وعجزهم عن ممارسة السياسة التى يتطلب الاشتغال بها الالمام بالواقع القائم . وفى مجابهة هؤلاء وعلومهم يطرح ابن خلدون «العلوم العقلية» ، «التى تطلب فى صحتها مطابقتها لما فى الخارج» (نفس المرجع) .

نظرية التغيرات الاجتماعية

سار ابن خلدون على هدى مبدئه العقلانى هذا فى تناول المشكلة الاجتماعية-السياسية ، فوضع نظرية فى المجتمع والدولة ، علمية بالقياس الى ذلك العصر ، واستجلى ، فى اطارها ، عددا من قانونيات المجتمع المعاصر له .

يرى مفكرنا أن الناس يعيشون ، أول الأمر ، حياة «التوحش» ، لأنهم مرتبطون ، من حيث الأصل ، بعالم الحيوان . ثم يشرعون بتحوير العالم ، بـ«العمران» ، فيغدون بشرا بالمعنى الخاص للكلمة ، ويتآلفون فى اطار هذا «الاجتماع» أو ذاك . ويمر تطور هذا المجتمع بمرحلتين اساسيتين – «البداوة» و«الحضارة» .

وتتميز هاتان المرحلتان احداهما عن الأخرى تبعا للاختلاف فى اسلوب تحصيل المعاش . فالبداوة تقترن بالزراعة وتربية الماشية وجمع الثمار ، أما الحضارة فتتجاوز تلك الى الصنائع والتجارة . كما وتختلف البداوة والحضارة من حيث طابع الاستهلاك . ففى الأولى يكتفى الناس بالضرورى ، أما فى الثانية فيتطلعون الى «الحاجى» و«الكمالى» . ويحدث هذا من جراء

كون الناس ، بفضل تقسيم العمل والتعاون ، ينتجون «الزائد على الضروري» (انظر : ٥٦ ، ص ١٢٠-١٢١) .

ان البداوة والحضارة مرحلتان ، متمايزتان نوعيا ، على طريق تطور المجتمع البشرى . وهما تمثلان حالتين لجماعات مختلفة ، تعيش فى منطقة واحدة أو فى مناطق قريبة نسبيا بعضها من الآخر ، كحياة البدو الرحل فى شبه الجزيرة العربية وحياة الحضر فى بلاد الرافدين . وبالارتباط مع ذلك يذهب ابن خلدون الى أن الانتقال الى الحضارة لا يجرى فقط بنتيجة التطور الداخلى للمجتمع ، بل وقد يتم أيضا بفعل الاستيلاء على الفائض ، الناتج فى مجتمع آخر .

ولا يتعمق ابن خلدون فى بحث الطريق الأول ، وانما يركز اهتمامه على الحالة ، التى تتعايش فيها البداوة والحضارة جنبا الى جنب : فهذا التعايش فى اطار المنطقة الواحدة يتسبب فى التنازع على الخيرات المادية التى يتمتع بها أهل الحضر . فالجماعات ، التى تتميز بالبداوة ، يكون لها حظ أكبر فى الاستيلاء على تلك الخيرات ، وذلك لأن أعضاءها من البدو الرحل ، أى يشكلون فئة متجانسة ، تتفوق من الناحية الحربية على أهل الحضر ، الذين يكونون عادة أضعف بدنيا ، ناهيك عما بينهم من التفرقة بسبب التفاوت فى الأملاك .

ان انتقال المجتمع من البداوة الى الحضارة هو ، فى الوقت ذاته ، انتقال من علاقات المساواة والديمقراطية البدائية الى علاقات السيطرة والخضوع . ويصف ابن خلدون العلاقات التى تربط بين الناس فى طور البداوة بأنها علاقات «العصبية» . والعصبية تربط ، قبل كل شيء ، بين اناس ، تجمع بينهم صلة النسب . ولكن العصبية لا ترد الى الالتحام بالنسب وحده . فقد يتحد الناس عبر صيغ اخرى ، منها «الحلف» و«الاصطناع» (تجنيس الغرباء ، أى ضمهم الى العشيرة أو القبيلة المعنية) و«الرق» و«الولاء» . وتقوم العصبية ، كرابطة اجتماعية ، على التساوى فى توزيع الخيرات المادية ، فى توزيع «حد الكفاف» . وفى اطار الجماعة ، التى تؤلف العصبية بين افرادها ، تكون

الرئاسة للشيوخ ، الذين تقوم سلطتهم على الاحترام العام . اما حراسة الجماعة فتتولاها الجماعة نفسها ، وبعبارة أدق – افرادها الشبان الاقوياء .

وتنسحب المساواة النسبية في التوزيع لتشمل الموالى والارقاء والخلفاء . فهؤلاء يشكلون ، من الناحية النظرية ، جزءا ، متساوى الحقوق ، من أجزاء الجماعة المعنية ، ولكنهم ، عمليا ، يكونون فى مرتبة أدنى بالمقارنة مع أفراد الجماعة الاساسية . ومن ذلك أنه ليس لـ«الملصق» بالقبيلة أن يتطلع الى رئاستها ، فالرئاسة ، كقاعدة عامة ، تنتقل بالوراثة فى اطار «نصاب» معين من العائلات النبيلة .

وبما أن علاقات العصبية هى علاقات المساواة النسبية فانه يمكن أن تتحول الى علاقات تفاوت . وقد لمح صاحب «المقدمة» الصلة الديالكتيكية بين وحدة الجماعة-العصابة ، القائمة على المساواة بين كافة افرادها ، وبين ضرورة تسيير هذه الجماعة ، وهو التسيير الذى كان يستند ، أول الأمر ، الى الخصال الشخصية للرئيس (وينعته ابن خلدون بـ«المتبوع» ، اى الذى يتم الخضوع لرئاسته بدون قهر أو عنف) . ولكن «الرئاسة» تنطوى ، بحد ذاتها ، على بذور التفاوت ، ذلك أن الحكم يتطلب استعمال القهر . ولكن الخضوع للقهر ، ومعه ظهور التفاوت الجلى ، لا يمكن أن يتم الا اذا كانت الجماعة تشكل وحدة ما ، اذا كانت روابط النسب «الوهمية» لا تزال قوية ، فتحول علاقات «الرئاسة-التبعية» الى علاقات «السيادة-الخضوع» .

ولكن لماذا تتحول علاقات المساواة النسبية والقرابة والرئاسة الى علاقات سيادة البعض على الآخرين ؟ يجيب ابن خلدون على هذا السؤال فى سياق تحليله لمفهوم «الملك» ، الذى يقابل مقولة «العصبية» ويشكل نقيضا لها . و«الملك» ، عند مفكرنا ، ذو مدلولين وثيقى الارتباط – الملك بمعنى الحكم والسلطة ، والملك بمعنى الملكية والحيازة . ويعود هذا الارتباط بين المدلولين الى الصلة الوثيقة بين الملكية والسلطة .

ان «الملك» ، كما يشير ابن خلدون ، أمر مميز للحياة الحضرية . فظهور الملك هو سبب الانتقال من البداوة الى الحضارة . ويعنى قيامه اشاعة علاقات السيادة-الخضوع ، سواء داخل الجماعة المعنية نفسها ، أو بين هذه الجماعة وبين الجماعات الأخرى . ثم أن قيام الملك كسلطة يؤدى الى ظهور الملك كملكية لـ«الخيرات الدنيوية» ، التى كانت تخص ، أول الأمر ، الجماعة المغلوبة . بعبارة اخرى : ان مصدر الملك-السلطة ليس فقط فائض الانتاج ، وانما هو أيضا سعى الناس الطبيعى نحو التسلط واقتناء «الخيرات الدنيوية» . وفى هذه الحالة يتبدى التاريخ بمثابة انتقال الخيرات المادية (أو اعادة توزيعها) من الجماعات ، التى لهـا الملك-الحيازة للخيرات الدنيوية ، الى الجماعات ، التى ليس لها ذلك . وتظهر اعادة التوزيع هذه منذ مرحلة الانتقال من البداوة الى الحضارة ، حيث يستولى البدو على ملك أهل الحضر . ولكن الحضارة تثابر على وجودها وتطورها بفضل التجديد الدائب للمنتوج الفائض . ولـذا فان الملك ، كجملة من الخيرات المادية ، ليس شيئا ثابتا أو متناقصا باطراد بسبب اعادة التوزيع ، وانما يميل نحو النمو المطرد ، الذى يتمثل فى الحضارة نفسها .

و«الملك» ، عند ابن خلدون ، يتطابق الى حد كبير مع مفهوم الدولة . فمواصفات الملك-السلطة تصلح تماما على الدولة ، سواء من حيث اسباب ظهورها وتطورها ، أو من حيث طبيعة ارتباطها بالعصبية ، الخ . . فالدولة تنشأ فى حال تسلط البعض على الآخرين تسلطا مغايرا لعلاقات «الرئاسة-التبعية» ، وكذلك فى حال تملك الخيرات الدنيوية ، الذى يرتبط حتما بالسلطة . ومع ذلك ، تختلف الدولة عن الملك بأن الدولة أشبه بذات ، يمثل الملك ، كعلاقة بين الناس ، وظيفة من وظائفها . وغالبا ما يستخدم ابن خلدون ، فى حديثه عن الدولة ، الضمير «هم» . بعبارة اخرى : ان الدولة ، عنده ، هى جماعة معينة من الناس ، تتمتع بالملك .

ثم ان الدولة ، شأن الملـــك ، تظهر كحصيلة لتطـــور العصبية . فالعصبية ، كما نذكر ، تـــدل على جماعة اثنية ، تربطها قرابة النسب . ولكن بمـــا ان الدولة تأتى ، كقاعدة عامة ، نتيجة لاستيلاء عصبية ما على ملك جماعة معينة فانهـــا تكون — فى أول عهدها ، على الأقل — دولة «اكسينوقراطية» ، حكم الاغيار * . فيستولى أهل العصبية عـــلى منطقة معينة ، ينشرون فوقها سلطتهم — «ظل الدولة» ، على حد تعبير ابـــن خلدون .

وتحافظ الدولة على التقاليد القائمة ، فتتسم بطابع سلالى . فتنتقل السلطة بالوراثة بين أفراد العشير ، الذى تمايز منـــذ كان المجتمع فى مرحلة المساواة البدائيـــة . بعبارة اخرى : ان المساواة النسبية فى اطار العصبية تتجسد فى صورة التفاوت ، الذى يغدو مطلقا عند الانتقال — عبر الاستيلاء بالعنف ، عـــلى الأغلب — الى الملك والدولة . ويتم هذا التحول ، أولا ، بفعل استعارة البنى القديمة (الديمقراطية البدائية) من قبل الجماعة الاثنية فى المراحل الجديدة من التطور فى ظروف ظهور المنتوج الفائض ، وثانيا ، بنتيجة ترسخ هذه البنى القديمـــة ، التى تضمّن محتوى جديد ، من قبل اعضاء العصبية القديمة المعنيين بالحفاظ عليها .

---

* يدلل ابن خلدون على الطابع الاكسينوقراطى لمثل هذه الدولة بأمثلة من تاريخ الفتوحات العربية ، بدءا من القرن السابع ، لبلاد الشام والعراق وغيرهما . ويبدو أن ابن خلدون كان يرى ان كل دولة انما تقوم ، اول الأمر ، كحكم للأغيار ، لأنها تستند الى عصبية معينة . وتنسحب هذه الموضوعـــة ليس فقط على العلاقات بين العرب والبربر بشمال افريقيا ، بل وعلى العلاقـــات بين العرب أنفسهم أو بين البربر أنفسهم . فكلاهما لم يكن يمثل وحدة اثنية ، لا من الناحية الموضوعية (بسبب عدم توفر الشروط الاقتصادية-الاجتماعية المعنيـــة) ، ولا من الناحية الذاتية (حيث أن القبائل ، المتناثرة فى مختلف ارجاء شمال افريقيا ، لم تكن تعي ذاتها عربا ، بل كبنى هلال وكبنى رياح ، الخ . ، ولا برابرة ، بل كابناء القبائل توارغ أو اوريبه أو صنهاجه ، الخ .) .

وهكذا فان الدولة ، عند ابن خلدون ، هى اكسينوقراطية سلالية . ومن هنا فان هذه الدولة تنطوى بطبيعتها على نزعة ارستقراطية واستبدادية قوية . فالدولة ، التى تكون أول الأمر معزولة عن الرغبة بحاجز اتنى ، تنعزل بالتدريج أيضا عن القوة التى كانت وراء ظهورها ، عن العصبية . بعبارة اخرى : ان العشير أو «البيت» ، الذى كان يشكل جزءا من العصبية متكاملا مع باقى اجزائها ، يبتعد تدريجيا عن تلك الأجزاء وينفصل عنها .

فى مرحلة ظهور الدولة تكون السلطة بيد العصبية التى استولت على المنطقة المعنية وما فيها من ثروات مادية . وكثيرا ما يسمى ابن خلدون مثل هذه الدولة بالدولة «البدوية» أو «البدائية» . وفى بداية عهد هذه الدولة تتم المحافظة على علاقات الديمقراطية البدائية ، التى كانت مميزة للعصبية فيما مضى .

ولكن بمرور الزمن تاخذ العلاقات بين رئيس الدولة وبين باقى أهل العصبية المعنية باكتساب طابع تناحرى ، وذلك بسبب ظهور الملك . فيغدو رفاق الأمس أعداء الداء . وبما أن الملك «هو التغلب والحكم بالقهر» (٥٦ ، ص ١٣٩) ، فان الرئيس يحتاج الى قوة ، يستعين بها سواء فى تسيير شئون الدولة أو فى قمع افراد عصبية ، حتى وتصفيتهم جسديا . ثم ان السعى للحفاظ على الملك وأمنه يؤدى الى انشاء الرئيس لعصبية جديدة ، لا تقوم على القرابة ، وانما على الامتيازات المادية . وتشرع هذه العصبية الجديدة ، الاصطناعية ، بالتمتع بكافة امتيازات العصبية القديمة . وبنتيجة ذلك تغدو الدولة غريبة ليس فقط عن الرعية من ابناء القبائل الاخرى ، بل وعن ابناء قبيلتها نفسها . وعلى هذا النحو تنفصل عن قاعدتها الاجتماعية . وتكتسب الدولة نوعا من الاستقلالية ، وتتحول الى جهاز ، تقوم وظيفته الرئيسية فى اعادة انتاج ذاته .

ولكن انفصال الدولة عن قاعدتها هو بمثابة الانتحار لها . فالملك يظهر عادة نتيجة الاستيلاء بالغلبة ، وهو ما لا يتم الا

في حال توفر عصبية قوية . وبعد قيام الدولة الاكسينوقراطية تظل العصبية لازمة لقمع الرعية من أبناء القبائل الأخرى . وبذلك تحتاج الدولة الى العصبية لأغراض ثلاثة على الأقل : للاستيلاء ، وللقمع ، وللدفاع .

بيد أن الدولة ، كما رأينا أعلاه ، لا يمكن أن تقوم الا في حال القضاء على العصبية القديمة . وهذا يعنى قضاء الدولة على ذاتها ، ذلك أن هلاك العصبية ، كما يقول ابن خلدون ، «مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض» (٥٦ ، ص ١٨٣) . وتبدأ الدولة بمعالجة مرضها المزمن هذا ، فتنشئ عصبية جديدة ، تتألف من ابناء جماعات اتنية ، غريبة سواء عن السكان المحليين المغلوبين ، أو عن ابناء العصبية القديمة . وقد ينضم الى العصبية الجديدة بعض ابناء العصبية القديمة ، الذين رضوا بوضعهم التابع . ولكن عملية انحلال الروابط القديمة وتشكل روابط جديدة تغدو أمرا محتما ، لا رجوع عنه . فحتى في حال اندراج قسم من العصبية القديمة في العصبية الجديدة لا يمكن للدولة أن تخرج من أزمتها .

ثم ان الازمة الدائبة ، التي تؤدي بالدولة ، في نهاية المطاف ، الى الهلاك ، تكون وثيقة الصلة بالحياة الاقتصادية ، بـ«المعاش» . وينوه ابن خلدون بالارتباط المحكم بين الدولة والاقتصاد . وهو يرى أن تطور الاقتصاد يخضع لقانونيات محددة . أما الدولة فتتطفل على الاقتصاد ، حيث تستخدمه «أساسا ضروريا» ، تقوم عليه وتستغله . فليس للدولة أن تعيش الا بفضل الضرائب . «فالجباية والمغارم» تشكل «مادة الدولة» (٥٦ ، ص ٣٧٤) . ولكن ما حاجة الدولة الى المال ؟ ان الاموال تتيح لغزاة الأمس الانتفاع بـ«الخيرات الدنيوية» . ثم ان العصبية تستبدل بالجيوش المأجورة وبالموظفين المأجورين . ويتطلب هذا دفع مرتبات لهم ، تأتي من الميدان الاقتصادي في صورة الضرائب والمغارم .

وفي وضع كهذا يترتب على الدولة أن تتدخل في الحياة

الاقتصادية . وقد تكون اشكال هذا التدخل جد متنوعة ، ولكن الغرض منها واحد ، هو زيادة الايرادات الحكومية . وأول هذه الاشكال هو فرض أنواع جديدة من الضرائب . ويتمثل ثانيها فى التأثير المباشر على حالة السوق من طرف الدولة ، التى تمارس على التجارة مراقبة مباشرة وغير مباشرة . وفى ذلك يقول ابن خلدون : «وقد ينتهى الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الامراء والمتغلبين فى البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون ويبيعونها فى وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون الثمن» (٥٦ ، ص ٢٨٢-٢٨٣) . وهكذا ينسحب تدخل الدولة ليشمل التجارة الداخلية والخارجية معا . أما الشكل الثالث لتدخل الدولة فى الاقتصاد فهو نزع ملكية الاثرياء ومصادرتها لصالح الدولة . ومن شأن هذا كله أن يؤدى الى خلل الحياة الاقتصادية ، مما يؤذن باقتراب نهاية الدولة . فالدولة «صورة» المجتمع ، وهذه لا تقوم بدون «مادة» ، بدون نشاط الناس الانتاجى .

وعليه ، فان الدولة تهلك ، أو تقوم بما يشبه الانتحار ، حين تقضى على الاساس الذى قامت عليه . وهذه العملية حتمية ، تكمن فى طبيعة الدولة نفسها . فليس للدولة أن تظهر الاّ بالقضاء على العصبية ، التى كانت شرطا ضروريا لنشوئها . ولكن لا يمكن للدولة أن توجد الاّ فى حال توفر قوة قمع . وتتمثل هذه القوة فى عصبية جديدة ، مأجورة ، مما يتطلب تحصيل الأموال اللازمة . ولا يمكن تحصيل هذه الأموال الاّ من الميدان الاقتصادى . ومن شأن تدخل الدولة فى هذا الميدان أن يؤدى ، فى نهاية المطاف ، الى تخريب هذا الميدان ، ومعه دمار الدولة نفسها (انظر: ٥٦ ، ص ٢٩٤) .

ولكن الدولة لا تهلك بكاملها ، وانما تهلك فقط السلالة الاكسينوقراطية المعنية . واشكال هلاك الدولة مختلفة . وأحدّ هذه الاشكال ، ولعله اكثرها انتشارا ، هو انهيار الدولة بسبب خراب قاعدتها الاجتماعية . وثمة اشكال متوسطة ، منها

الاستيلاء على الدولة (كمنطقة) من قبل عصبية جديدة . (ومن الجلى أن هذا الاستيلاء لا يتم الا اذا كانت عملية خراب القاعدة الاقتصادية للدولة لم تكتمل بعد ، فبقى هناك ما يطمع فيه) . وقد تنفصل بعض الاطراف ، وذلك بسبب عجز الدولة عن الاحتفاظ بعصبية جديدة قوية . وفى كل الاحوال يكون هلاك الدولة الاكسينوقراطية السلالية محتما ، حتمية موت الانسان .

ويذهب ابن خلدون فى «مقدمته» الى أن للدولة «عمرا» محددا ، يبلغ حوالى ١٢٠ عاما . وهنا يشبّه تغير الدولة بتغير الانسان المفرد ، الذى يولد وينمو ويشتد عوده ثم يضعف ويموت . وجدير بالذكر ان هذه الفكرة ، التى قد تبدو ميتافيزيقية للوهلة الأولى ، تجد ما يؤكد صحتها فى تاريخ دول الشرق القروسطية . فان فترة حكم معظم السلالات بالعالم الاسلامى ما بين القرن السابع وأوائل القرن السادس عشر تتطابق وسطيا مع ما يشير اليه ابن خلدون (انظر : ١٠٠) .

وهكذا يبدو أن ابن خلدون قد وقف فى نظريته عن الدولة الشرقية على جوانب هامة ، أتاحت له أن يصوغ قانونية تطورها : ان الدولة السلالية الاكسينوقراطية فى ظروف الشرق القروسطى لا بد أن تنتهى الى الانحطاط ، فتمارس بذلك تأثيرا تدميريا على المجتمع ككل . ثم ان احتمال هلاك الدولة السلالية الاكسينوقراطية يزداد فى حال بلوغ حكم هذه الدولة ١٢٠ عاما . وليس من الصدفة أن كلتا السلالتين ، اللتين اشتغل بتحليلهما التفصيلى تلميذ ابن خلدون ، اعنى المقريزى ، جاءت فترة حكمهما لتتطابق مع ما حددته نظرية ابن خلدون . فسلالة المماليك البحريين حكمت ١٤٠ عاما (١٢٥٠-١٣٩٠) ، وسلالة المماليك البرجيين – ١٣٥ عاما (١٣٨٢-١٥١٧) .

وعليه ، فان افكار ابن خلدون عن طبيعة تطور المجتمع والدولة فى عصره ليست وليدة رؤية دورية مجردة لحركة المجتمع . انها نظرية ، تفسر بعض اسباب ركود المجتمع الشرقى القروسطى .

«الفيزياء الاجتماعية» فى حيز التطبيق (تحليل دولة المماليك)

يجمع الباحثون على أن ابرز تلامذة ابن خلدون واتباعه كان تقى الدين احمد بن علي المقريزى (١٣٦٤-١٤٤٢) . وكان المقريزى قد تتلمذ ، ولعدة سنوات ، لابن خلدون لما قدم هذا الى القاهرة عام ١٣٨٢ . ثم راح ، هو نفسه ، يدرّس فى القاهرة ودمشق . كما وشغل منصب القاضى والمحتسب .

وقد خط يراع المقريزى زهاء مئة مؤلف ، فقد معظمها . وفى طليعة اعماله المعروفة يأتى «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» فى تاريخ الايوبيين والمماليك ، و«المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» فى تاريخ وجغرافية مصر وآثارها ، و«البيان والاعراب فى من دخل مصر من الاعراب» فى اعلام المصريين من ذوى الأصل العربى ، و«كتاب الأوزان والاكيال الشرعية» و«شذور العقود فى ذكر النقود» . وكرّس المقريزى كتابه «اغاثة الامة بكشف الغمة» لتحليل اسباب انحطاط البلاد الاقتصادى والاجتماعى ، الذى ترافق بالجوع والوباء .

ان اول الاسباب (ولكن – كما سنرى أدناه – ليس اهمها) ، التى يشير اليها المقريزى فى تحليله لتلك «الغمة» ، هو الظروف الطبيعية ، وخاصة توقف الزراعة المصرية على نهر النيل ، جفافه أو فيضانه . فهو يصف تعاقب غلاء اسعار الحبوب ورخصها تبعا لهذا العامل الطبيعى ، وذلك على امتداد حقبة تاريخية كبيرة ، منذ غابر الازمان وحتى عصره . ويخلص من ذلك الى القول ان الغلاء ، ومعه الجوع ، فى مختلف البلدان «انما يحدث من آفات سماوية فى غالب الأمر : كقصور جرى النيل بمصر ، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره ، أو آفة تصيب الغلال من سمائم تحرقها أو رياح تهيّفها ، أو جراد يأكلها» (٦٥ ، ص ٤١) .

ولكن المقريزى ، وبغض النظر عن كون هذا التفسير يبدو بديهيا وصحيحا نسبيا ، يستدرك قائلا : «وأما هذا الأمر ،

الذى حلّ بمصر ، فانــه بخلاف ما قدمناه» (نفس المرجع) . فالاسباب الرئيسية للويلات الحالية هى ، عنده ، من طبيعــة سياسية واجتماعية واقتصادية : «سوء تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر فى مصالح العباد» (٦٥ ، ص ٤) . وهنــا يقتفى المقريزى اثر استاذه ابــن خلدون ، الذى كان يرى ان الدولة الاكسينوقراطية والسلالية ، التى هــى عبارة عن جهاز لمصادرة المنتوج الفائض واعادة توزيعــه ، تخرّب الحضارة المحلية من جراء تدخلها فى الحياة الاقتصاديــة . وعلى هذا الصعيد تتجاوب الكثير من افكار المقريزى مع آراء ابن خلدون . ومن ذلك قول المقريزى ان احد أسباب ويلات المجتمع المعاصر له يتمثل فى «احتكار الدولة الاقوات ومنــع الناس من الوصول اليها الاّ بما أحبت من الاثمان» (٦٥ ، ص ٤٢) . فيكاد يكون هذا تكرارا حرفيا لأقوال ابن خلدون .

ولكن من السهل أيضا رصد الفارق بين المفكرين . فقد كان ابن خلدون ، فى اطار نظريته السوسيولوجيــة الشاملة ، يرى فى مختلف الكيانات الحكومية الملموسة تجليات للقانونية العامة لظهور الدول وازدهارها وانحطاطها ، وهــو الانحطاط ، الذى يترافق بانهيار الحضارة المحلية . ويمكن القول ان ابن خلدون كان ينظر الى الدولة نظرة العالم الطبيعى ، بعيدا عــن التأثرات العاطفية . أما بالنسبة للمقريزى فلكل دولة ملامحها الخاصــة بها . فدولة عصره هى دولة المماليك البغضاء . ويصــف المقريزى هؤلاء بأنهم اسفــل أسافل الناس ، وأجهل جهالهم ، وأخطر من الجرذان والذئاب (انظر : ٦٦ ، جـ ٢ ، ص ٢١٤) . وبسبب هؤلاء ، كما يقول المقريزى ، كان الخراب الذى أصاب مصر والشام (نفس المرجع) . وكل ما يرد بعد ذلك من حديث المقريزى عن دور الدولة التخريبى انما يدور فى معظمه ، كمـا سنرى ادناه ، عن الدولة المملوكية ، هذا بالرغم من ان تحليل المقريزى ، الذى يؤكد صحة الموضوعات العامــة لمذهب ابن خلدون ، يكتسب سمات عامة ، بحيث ينسحب ليشمل كافــة الدول «الآسيوية» النمط .

فليس للمرء أن يتوقع خيرا من دولة ، يحكمها امثال اولئك الناس . ولكن المقريزى ، كعالم وكتلميذ لابن خلدون ، لا يبقى أسير العواطف ، فلا يُعنى فقط بالعوامل الذاتيـــة للتغيرات الاجتماعية ، وانما ينبرى لاستجلاء اسبابها الموضوعية . ولهذا الغرض راح يدرس ، وبكل أناة ، العواقب السلبية لما تمارسه الدولة السلالية الاكسينوقراطية المعاصرة له من تاثير عــــلى الحياة الاقتصادية .

دولة الغش

بين المحاور الهامة فى محاكمات المقريزى يبرز بحثه لمشكلة التداول النقدى عامة ، ولقضية تداول النقود النحاسية خاصة . بيد أن تفهم آراء المقريزى حول هذه المسألة ، والحلول التــى يقترحها لها ، يتطلب الأخذ بعين الاعتبار اعتقاده «بأن النقود ، التى تكون اثمانا للمبيعات وقيما للاعمال ، انما هى الذهـــب والفضة فقط» (٦٥ ، ص ٤٧) . فتداول الذهب والفضة «أمـــر طبيعى وشرعى» (٦٥ ، ص ٨١) .

ويتتبع المقريزى ، الذى كان على معرفة جيدة بأمور التداول النقدى فى عصره ، تاريـــخ سك النقود (الدراهم الذهبيــة والدنانير الفضيـــة) منذ عصر ما قبل الاســـلام وحتى ايام العباسيين ، حتى لحظة قتل الجند الاتراك للخليفة المتوكـــل (عام ٨٦١) . فبعدئذ «تفننت الدولة فى الترف ، وتقلص نور الهداية ، وتبدلت اوضاع الشريعـــة ورسوم الدين . وأحدثوا وابتدعوا ما لم يأذن الله به» (٦٥ ، ص ٦٢) . وبين هــــذه المستحدثات كان «غش الدراهم» .

ثم يتناول المقريزى تاريخ سك العملـة وتداولها فى مصر . فخلال ردح طويل من الزمن لم تكن تستعمل الا" النقود المصنوعة من الذهب . فلم تكن تصنع من الفضة الا" الحلى والآنية . وبين الحين والآخر كان يضرب منها نقود ، ولكن فقط للمعاملات التى يحتاج اليها فى اليوم لنفقات البيوت . ولكن فى عهد الايوبيين

(١١٧١–١٢٥٠) غدت النقود الفضية هى الأكثر رواجا وانتشارا . «فصارت المبيعات الجليلة تباع وتقوّم بها ، واليها تنسب عامة اثمان المبيعات وقيم الأعمال» (٦٥ ، ص ٦٦) .

وفيما بعد بدأ النحاس يلعب الدور الحاسم فى التداول النقدى . وليس المهم هنا أنه منذ أيام الايوبيين صار النحاس يضاف الى الدراهم الفضية (بحيث يصل حتى ثلث وزنها) . فالأهم من ذلك هو ظهور العملة النحاسية – الفلوس . وفى أول الأمر كانت الفلوس لا تسك الاّ نادرا ، وبكميات قليلة . ولكن منذ ايام السلطان الايوبى الكامل (١٢١٨–١٢٣٨) صارت الفلوس النحاسية تسك بانتظام . وهنا تجدر الاشارة الى أن المقريزى ينظر الى النقود النحاسية على أنها «غير طبيعية» . فالنقود النحاسية ، عنده ، هى كرغفان الخبز ، التى يتعامل بها الناس فى بغداد ، والعفص والبلح – فى الهند ، والدجاج – فى الريف المصرى ، والاوراق النقدية فى الصين (انظر : ٦٥ ، ص ٦٨–٧٠) .

ثم اقتفى أثر الكامل غيره من السلاطين . وكان الدرهم «الكاملى» يعادل آنذاك ٤٨ فلسا . وكان الفلس يقسم أحيانا الى أربع قطع ، يعتبر كل منها مساويا للفلس . وراح بعض «ارباب الدولة» يضربون العملة النحاسية على هواهم ، بحيث يزن الفلس مثقالا واحدا . وصار الدرهم يعادل ٢٤ فلسا . وبنتيجة ذلك ارتفعت اثمان البضائع الى الضعف : فما كان ثمنه نصف دينار صار يباع بدينار (انظر : ٦٥ ، ص ٧٠) .

وفى عهد سلطنة العادل كتبغا (١٢٣٨–١٢٤٠) «كثرت المظالم» ، مثل «أخذ الاموال والبراطيل والحمايات» و. . . ضرب الفلوس . وكانت هذه الفلوس من الخفة بحيث كانت المعاملة بها وزنا ، لا عدّا .

وفى أيام الظاهر برقوق (١٣٨٢–١٣٨٩) اشترت «بلاد فرنجة» كمية كبيرة من النحاس الأحمر ، فانتشر ضرب الفلوس فى القاهرة والاسكندرية ، وصارت أكثر النقود رواجا . اما الدراهم والدنانير فأخذت بالتلاشى من الاسواق ، وذلك

لسببين ، أولا ، من جراء كون الاثرياء راحوا يعيدون صهرها الى حلى وادوات الزينة ، وثانيا ، من جراء الكف عن ضربها . وبعد موت برقوق كانت الفلوس النحاسية هى الغالبة فى التداول ، تليها النقود الذهبية ، فالفضية (وفى ذلك الحين ارتفع ثمن الفضة ارتفاعا حادا) (انظر : ٦٥ ، ص ٧٢) .

وازدادت كمية النقود النحاسية ازديادا حادا . وصارت الاسعار كلها تقدّر بالفلوس . وترافق ذلك بـ«اختلاف (قيم) النقود» (٦٥ ، ص ٧٢) . فصار الدرهم الفضى يعادل خمسة دراهم من الفلوس ، التى كل درهم منها يعد أربعة وعشرين فلسا . وفضلا عن ذلك ، صار سعر الذهب يختلف من منطقة الى أخرى : ففى الاسكندرية كان مثقال الذهب يباع بثلاثمائة درهم من الفلوس ، وفى القاهرة بمئة وخمسين فقط . «فدهى الناس بسبب ذلك داهية أذهبت المال ، وأوجبت قلة الاقوات ، وتعذر وجود المطلوبات» (٦٥ ، ص ٧٢) . فماذا حدث ؟ لقد جرى فى عهد المماليك ، اذا أخذنا القاهرة ، ارتفاع لاثمان السلع بمعدل عشرة أضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان العادل ، وخمسة اضعاف بالمقارنة مع عهد السلطان برقوق .

ويصف المقريزى بعض العلائم ، التى تشبه اعراض التضخم النقدى . وكان هذا التضخم يعود ، على ما يبدو ، الى حلول النقود النحاسية محل الذهب . ويدل على ذلك ، أولا ، أن قيمتها كانت نسبية (فكان الدرهم ، أول الأمر ، يساوى ٤٨ فلسا ، ثم صار يعادل ٢٤ فلسا ، وكان ربع الفلس يلعب دور فلس كامل ، وتغير وزن الفلوس) ، وثانيا ، أنها طردت العملة الذهبية والفضية من التداول عمليا . وقد قلنا عن تلك العلائم بأنها «تشبه» أعراض التضخم ، لأن النقود النحاسية ، كونها تحل محل النقود الذهبية ، تتميز ، مع ذلك ، عن بدائل الذهب الورقية ، التى فى حال استخدامها ، وفى ظروف معينة ، يظهر التضخم ، ذلك أن للنحاس قيمته الذاتية (العمل الضرورى اجتماعيا لانتاجه) . وكان بالامكان تبديل النقود النحاسية بالذهب ، وان كان هذا التبديل لا يطال الاّ قسما منها ، ولا

يتم الا بصعوبة . وينبغي ألا ننسى ، بهذا الصدد ، بقايا التبادل الطبيعي ، التى ظلت موجودة . ثم ان عملية «التضخم» هذه راحت تتعقد ، وبعبارة ادق - تتعزز ، وذلك بنتيجة اضافة النحاس الى الدراهم ، والفضة الى الدنانير .

دولة النهب

ان المحور الرئيسى لمحاكمات المقريزى هو ما درجت عليه دولة المماليك من تقلّد مختلف المناصب والرتب لقاء رشوة معينة . «فأصل هذا الفساد (الذى أصاب مصر) ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، كالوزارة والقضاء ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال ، بحيث لا يمكن التوصل الى شىء منها الاّ بالمال الجزيل . فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ الى ما لَم يكن يؤمله من الاعمال الجليلة والولايات العظيمة ، لتوصله بأحد حواشى السلطان ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال» (٦٥ ، ص ٤٣) .

ولكن الشخص ، الذى يحصل بهذا الطريقة على منصب فى جهاز الدولة ، قد لا يكون بوسعه دفع كامل المبلغ المعنى فورا . هذا ناهيك عما يترتب عليه من نفقات - على الخيل والخدم والملابس وغيرها . كما ويضطر لتقديم «الضيافات السنية» (من الخيول والرقيق وما الى ذلك) للامراء وللمقربين من السلطان «اذا نزل به أحد منهم ان كان المتولى متقلدا عملا من اعمال الريف» (٦٥ ، ص ٤٤) .

وللتعويض عن هذه النفقات كلها كان الموظف فى الدولة المملوكية يأخذ الأموال من الناس ، ولا يبالى «بما يتلفه فى مقابلة من الانفس ، ولا بما يريقه من الدماء ، ولا بما يسترقه من الحرائر» (٦٥ ، ص ٤٣-٤٤) . حتى ولا يرحم هذا «حواشيه وأعوانه» ، فيقرر عليهم الضرائب ، «فيمدون هم أيضا أيديهم

الى أموال الرعايا ، ويشرئبون لأخذها ، بحيث لا يعفون ولا يكفون» (٦٥ ، ص ٤٤) .

وينجم عن سياسة النهب المتسلسل هذه ، التى يمارسها جهاز الدولة ، أنه «دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ، فاختلت احوالهم ، وتمزقوا كل ممزق ، وجلوا عن أوطانهم . فقلت مجابى البلاد ومتحصلها ، لقلة ما يزرع بها ، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم ، وعلى من بقى منهم» (٦٥ ، ص ٤٤) .

وبين اشكال النهب المنظم يأتى الرفع الحاد لأجور الارض ، «غلاء الأطيان» . «وذلك أن قوما ترقوا فى خدم الأمراء ، يتولفون اليهم بما جبوا من الأموال الى أن استولوا على أحوالهم ، فأحبوا مزيد القربة منهم ، ولا وسيلة أقرب اليهم من المال ، فتعدوا الى الاراضى الجارية فى اقطاعات الامراء ، واحضروا مستأجريها من الفلاحين ، وزادوا فى مقادير الأجر . فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء . . . فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام ، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحوا من عشرة امثال قبل هذه الحوادث» (٦٥ ، ص ٤٥–٤٦) .

وقد ادت الكوارث الطبيعية والويلات الاجتماعية التى يتحدث عنها المقريزى الى غلاء اسعار القمح . وبسبب هذا كله «تزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره ، وعظمت نكاية الولاة والعمال ، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح ، وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها . . . فخرب معظم القرى ، وتعطلت أكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض ، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد» (٦٥ ، ص ٤٦) . وأشرفت المنطقة على «البوار والدمار» .

وهكذا نرى أن مجتمع عصر المقريزى كان يعانى كله من ازمة مزمنة ، يقوم اهم عواملها فى الدولة الاقطاعية ، الممثلة بالنظام العسكرى الاوليغاركى لدولة المماليك . فكانت هذه الدولة ، وعبر اربابها من مختلف المراتب – السلطان ، والامراء ، ونواب الاقاليم ، وولاة الحسبة ، . . . – ينهبون

الرعية أفظع نهب . وكان هؤلاء يمارســـــون النهـب باشكال مختلفة : المصادرة المباشرة للأملاك ، زيادة الضرائب المفروضة على الاراضى ، شراء السلع وبيعهـــا بالاثمان التى يفرضونها ، الخ . .

وكان هذا يــــؤدى الى الاستيلاء ليس فقط عـلى المنتوج الفائض ، بل وعلى جزء ملحوظ من المنتوج الضرورى ، مما كان يقود ، فى ظروف مصر وتوقف زراعتها على منسوب المياه فـى النيل ، الى انتشار المجاعات وازدياد الوفيـات . وكان المنتوج الفائض ، المستولى عليه ، يذهـــب لتغطية المتطلبات غيـــر الانتاجية ، ولا سيما مواد الترف ، التى كان يتمتع بها «ارباب الدولة» . لقد جاء المقريزى فاثبت ، فى ضوء المواد الملموسة ، صحة موضوعات النظرية السوسيولوجية ، التى طرحها ابـــن خلدون . وقد بين المفكران كلاهما – الاستاذ والتلميذ – كيف أن العلاقات ، التى تشكلت فى العصر الوسيط ، كانت تقـــف عائقا على طريق التقدم الاجتماعى ، وكانـــت تحول بين شعوب العالم العربى-الاسلامى وبين كسر الحلقة المفرغة – حلقـــــة التخلف والانحطاط .

ولعلّ عدم قدرة المجتمع العربى-الاسلامى على الخروج مـــن تلك الحلقة هى من أسباب خبو شعلة الفكر العربى-الاسلامى فى العصر الوسيط . فقد كان ابداع ابـــن خلدون و«مدرسته» الصغيرة آخر المحطات الهامة فىمسيرة هذا الفكر .

المفكرين ، الذين ساروا على درب افلاطون وارسطو . فهم ينطلقون من ضرورة فرض سلوك موحد على كافة سكان المدينة المثلى . وهم ينظرون الى نمط الحياة ، الذى يعتبرونه – وبصورة محض قبلية ونظرانية – خير الانماط الممكنة ، على أنه الزامى لكل الأمم والشعوب . وفى اطار هذا التوجه يتم تجاهل الاندفاعات الشخصية والطموحات الفردية . فالمجتمع يبنى على هيئة هرم ، حددت طبقاته بكل صرامة . وعلى هذا النحو تستبدل مراتبية المجتمع القروسطى بتفاوت جديد ، يقوم على القدرات الفعلية . كما ويبرر القسر الايويولوجى ، وفرض ذهنية واحدة على الجميع . وعلى هذه الارضية تنهض مسألة استخدام الاكراه وسيلة لاسعاد الناس . فان كل هذه النزعات ، التى تكمل – ولكن على نحو متناقض – الافكار الانسانية لدى العديد من الطوباويين ، تحضر أيضا لدى رجالات الفلسفة العربية-الاسلامية . وكانت هذه المذاهب الاجتماعية-السياسية تقوم على النزعة العقلانية ، على الاعتقاد بتطابقها مع مبادئ العقل . ولكن التقاليد العقلانية هنا بالغت فى بعض نتائج النشاط العقلى .

ولكن بالتعارض مع هذه الوجهة العامة يبرز موقف ابن خلدون ، الذى يتميز بعدائه لنمط الدولة الملموس ، للدولة القروسطية ، مما كان ، على ما يبدو ، بين العوامل الكامنة وراء نزعته المناوئة للطوباوية ، ووراء انكاره لمشاريع الفلاسفة الاجتماعية-السياسية ، التى تستبدل موديلا للدولة بآخر غيره .

ان الفلسفة العربية-الاسلامية تمثل مرحلة هامة على طريق تطور الفكر الفلسفى العالمى . وقد كانت تتميز بانفتاحها الجرىء على الثقافات والتأثيرات الاجنبية . وقد تجسدت هذه النزعة على خير وجه لدى الكندى ، أول فلاسفة العرب ، الذى يقول : «ينبغى ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان اتى من الاجناس القاصية عنا والامم المتباينة» (٦٠ ، ج ١ ، ص ١٠٢) . وبعدة عدة قرون ستتردد هذه الدعوة لدى ابن رشد ، آخر كبار الفلاسفة العرب : «يجب علينا – ان الفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة ، نظرا فى الموجودات

واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان – أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم : فما كان منهم موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منهم غير موافق للحق ، نبهنا عليه وحذّرنا منه ، وعذرناهم» (٤١ ، ص ١٣) .

ولم تكن أبواب الثقافة العربية-الاسلامية مفتوحة باتجاه الغرب فقط . فقد كانت أشبه بالمدينة الاسطورية الشهيرة ، «مدينة الألف باب» . فقد تأثرت هذه الثقافة ، فضلا عن الفكر اليونانى ، بالمؤثرات الفارسية والهندية والسريانية والعبرية . ثم ان ازدهار الثقافة العربية-الاسلامية نفسه يعود ، فى جانب كبير منه ، الى نزعتها المنفتحة هذه ، الى استعدادها للتقبل وللتقاسم . . .

ولكن الفلسفة العربية-الاسلامية لم تكن مجرد ترجمة للفلسفة اليونانية الى اللغة العربية . فهى تمثل ، ومن نواحى عديدة ، طورا أعلى فى مسيرة الفكر الانسانى . فمن العوامل الرئيسية والحاسمة هنا يأتى كون الفلاسفة العرب-الاسلاميون قد عاشوا وأبدعوا فى عصر تاريخى مغاير . فانتقال المنطقة الى الاقطاعية (فى صيغتها التاريخية الملموسة) ، فى اطار دولة مركزية موحدة ، ولا سيما فى عهودها الأولى ، قد ساعد على التطور العاصف للقوى المنتجة . وكانت القرون ٩-١٢ تمثل أيضا مرحلة ازدهار الثقافة والعلم ، وعصر اكتشافات هامة فى ميادين الفلك والرياضيات والبصريات والكيمياء والطب ، وهى الاكتشافات ، التى مجّدت العلم العربى ، ومعه الفلسفة العربية ، «علم العلوم» .

وقد مارست الفلسفة والعلم العربيان تأثيرا بالغا على الفكر الاوروبى . فمن خلال ابن رشد كان أول تعرف لأوروبا القروسطية على أرسطو . ففى اعوام ١٢١٧-١٢٥٦ قام ميخائيل سكوت وهرمن الألمانى بنقل شروحات ابن ارشد على المؤلفات الارسطية «السماء» و«النفس» و«ما بعد الطبيعة» ، وتلخيصاته لكتب «الخطابة» و«الشعر» و«السماء» و«الكون والفساد»

و«الاخلاق النيقوماخية» ، وجوامعه لـ«الطبيعيات الصغرى» من مؤلفات أرسطو (انظر : ١٢٢ ، ص ١٤٧) . وانكب المفكرون الاوروبيون الطليعيون على اعمال الفلاسفة العرب المسلمين واستوعبوا افكارهم الأصيلة ، وراحوا يطورونها الى الأمام .

وظهر فى اوروبا اتجاه كامل ، عرف بـ«الرشدية اللاتينية» . وكان رائد هذا الاتجاه هو سيجير البرابنتى (توفى حوالى ١٢٨٢) ، الذى قال بقدم العالم وفناء النفس البشرية الفردية وبوحدة وخلود العقل البشرى ما فوق الفردى . وفى حلهم لمسألة العلاقة بين الايمان والعقل كان الرشديون اللاتينيون ميالين نحو وجهة النظر القائلة أن بعض الموضوعات الفلسفية والعلمية قد لا تتوافق مع العقائد الدينية المسيحية ، ولكن هذا لا يعنى أن تلك الموضوعات غير صحيحة . وقد عرفت وجهة النظر هذه بنظرية الحقيقة المزدوجة ، أو نظرية الحقيقتين ، وكانت احدى قنوات اضفاء الشرعية على التمثل العلمى-الفلسفى للعالم . وقد أمكن للرشدية اللاتينية ، وبرغم ما تعرضت له مرارا من ملاحقات من قبل الكنيسة الرسمية ، ان تحافظ على وجودها حتى القرن السابع عشر .

وكانت افكار الفلاسفة العرب احد الدوافع القوية لنشوء فلسفة عصر الانبعاث (النهضة) . وقد نوّه انجلس بـ«الفكر الحر المتفائل ، الذى جاء من العرب ، والذى تغذى بالفلسفة اليونانية المكتشفة حديثا ، فمهد لمادية القرن الثامن عشر» (١ ، ج ٢٠ ، ص ٣٤٦) . وليس من الصدفة ان فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ، فى مؤلفه «اطلنطس الجديدة» الذى كان من أولى الطوباويات الاوروبية ، قد اعتمد الطريقة العربية فى تسميته لأهالى جزيرته السعيدة - «بنى سالم» ، وفى تسميته لملك الجزيرة - آل طابين . وهكذا استمر البحث ، المتجدد أبدا ، عن الاجتماع البشرى المثالى ، الذى يهب الناس السعادة . فان الفلاسفة العرب-الاسلاميين ، الذين اسهموا بقسط ملحوظ فى تطور الفكر الانسانى العالمى ، قد سلّموا عصا التتابع لمن بعدهم ، لأجيال فتية ، واتجاهات ومدارس فلسفية جديدة .

المراجع

١ ـ ماركس والجلس . المؤلفات . الطبعة الروسية الثانية .

٢ ـ أرسطو . فى النفس . ضمن : أرسطو . المؤلفات فى أربعة مجلدات ، موسكو ، ١٩٧٥ ، المجلد الأول .

٣ ـ ارسوطاليس . الاخلاق . ترجمة اسحق بن حنين . نشر د . عبد الرحمن بدوى . الكويت ، ١٩٧٩ .

٤ ـ ارسطوطاليس . فى النفس . ترجمة قسطا بن لوقا . نشر د . عبد الرحمن بدوى . الطبعة الثانية . بيروت ـ الكويت ، ١٩٨٠ .

٥ ـ البغدادى ، ابو البركات . المعتبر فى الحكمة . جا-٣ ، حيدراباد ، ١٩٤٠-١٩٤١ .

٦ ـ (البيدق ابو بكر) Al-Baydhaq Abu-Bakr. Kitab Akhbar al-Mahdi ibn Tumart. Documentts inédits d'histoire almohade, publiés pak Lévi—Provencal. P., 1928.

٧ ـ البلخى ، احمد ابو زيد . البدء والتاريخ . جا-٢ ، باريس ، ١٨٩٩ .

٨ ـ رسائل اخوان الصفاء . جا-٤ ، بيروت ، ١٩٥٧ .

٩ ـ الوليد ، على بن محمد . تاج العقائد ومعدن الفرائد . نشر عارف تامر . بيروت ، ١٩٦٧ .

١٠ ـ الغزالى ، أبو حامد . ميزان العمل . نشر سليمان دنيا . القاهرة ، ١٩٥٤ .

١١ ـ ابن ابى الربيع ، أحمد . سلوك المالك فى تدبير الممالك . نشر ناجى التكريتى . بيروت ـ باريس ، ١٩٧٨ .

١٢ ـ ابن ابى أصيبعه . عيون الابناء فى طبقات الاطباء . القاهرة ، ١٨٨٢ .

١٣ ـ ابن عدى ، يحيى . مقالة فى التوحيد . نشر سامر خليل . جونيه ـ روما ، ١٩٨٠ .

١٤ ـ ابن عدى ، يحيى . تهذيب الاخلاق . نشر جورجيس عواد . القاهرة ، ١٩١٣ .
١٥ ـ ابن الازرق . بدائع السلك فى طبائـع الملك . جا ـ ٢ . نشر محمد بن عبد الكريم . تونس ، ١٩٧٧ .
١٦ ـ ابن باجه . الوقوف على العقل الفعال . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية . نشر د . ماجد فخرى . بيروت ، ١٩٦٨ .
١٧ ـ ابن باجه . اتصال العقل بالانسان . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
١٨ ـ ابن باجه . قول تيلو رسالة الوداع . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
١٩ ـ ابن باجه . كتاب النفس . نشر محمد صغير حسن المعصومى . ـ مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، ١٩٥٨ ، المجلد ٣٣ ، الاجزاء ٢ـ٤ ؛ ١٩٥٩ ، المجلد ٣٤ ، الاجزاء ١ـ٤ ؛ ١٩٦٠ ، المجلد ٣٥ ، الجزء ١ .
٢٠ ـ ابن باجه . كتاب النفس . نشر محمد صغير حسن المعصومى . دمشق ، ١٩٦١ .
٢١ ـ ابن باجه . مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى . نشر عبد الرحمن بدوى . بيروت ، ١٩٨٣ .
٢٢ ـ ابن باجه . رسالة الوداع . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
٢٣ ـ ابن باجه . رسالة فى الوحدة والواحد . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٢٤ ـ ابن باجه . رسالة فى القوة النزوعية . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٢٥ ـ ابن باجه . رسالة فى المتحرك . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٢٦ ـ ابن باجه . تدبير المتوحد . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
٢٧ ـ ابن باجه . فى الغايـــة الانسانية . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
٢٨ ـ ابن الدايه ، احمد . العهود اليونانية . ضمن : عمر الملكى . الفلسفة السياسيـة عند العرب . الطبعة الثانيـــة ، الجزائر ، ١٩٨٠ .
٢٩ ـ ابن جعفر ، قدامه . كتاب الخراج وصناعة الكتابة . نشر محمد حسن الزبيدى . بغداد ، ١٩٨١ .

٣٠ ـ ابن الامام . مقالة الشيخ ابن الامام . ضمن : رسائل ابن باجه الالهية .
٣١ ـ ابن اسحق . سيرة رسول الله . موسكو ، ١٩٣١ .
٣٢ ـ ابن كمونه . تنقيح الاتجـاه فى الملل الثلاث . بيركلى – لوس الجلس ، ١٩٦٧ .
٣٣ ـ ابن النديم . الفهرست . طهران ، ١٩٧١ .
٣٤ ـ ابن رشد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . جـ١ـ٢ ، الطبعة السادسة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
٣٥ ـ ابن رشد . كتاب ما بعد الطبيعة . ضمن : رسائل ابن رشد . حيدرأباد ، بدون تاريخ .
٣٦ ـ ابن رشد . مقال فى اتصال العقل الفعال بالعقـل الهيولانى . ضمن : ماجد فخرى . ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ، ١٩٦٠ .
٣٧ ـ ابن رشد . مناهج الادلة فى عقائد الملة . نشر محمود قاسم . الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٣٨ ـ ابن رشد . تلخيص كتاب النفس . نشر أحمد فؤاد الاهوانى . القاهرة ، ١٩٥٠ .
٣٩ ـ ابن رشد . تلخيص الخطابـــة . نشر محمد سالم . القاهرة ، ١٩٦٧ .
٤٠ ـ ابن رشد . تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
٤١ ـ ابن رشد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ـ ضمن : فلسفة ابن رشد . [بيروت ؟] ، دار العلم للملايين ، ١٩٣٥ .
٤٢ ـ (ابن رشد) Averroes' Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1956 (publ. by E.I.J. Rosental).
٤٣ ـ (ابن رشد) Averroes. On Plato's «Republic», translated with an introduction and notes by Ralf Lerner, Cornel Universitty press, Itaka — London, 1974.
٤٤ ـ ابن السيد الطبليوس . الانصاف فى التنبيـــه على الاسباب التى اوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم . القاهرة ، ١٩٧٨ .
٤٥ ـ ابن سينا . رسالة فى اقسام العلوم العقلية . ضمن : على سامى النشار ومحمد على أبو ريان . قراءات فى الفلسفة . القاهرة ، ١٩٦٧ .

٤٦ ـ ابن سينا . رسالة فى علم الاخلاق . ضمن : ماجد فخرى . الفكر الاخلاقى العربى . ج٢ ، بيروت ، ١٩٧٩ .
٤٧ ـ ابن سينا . رسالة فى اثبات النبوات . ضمن : قراءات فى الفلسفة (مرجع رقم ٤٥) .
٤٨ ـ ابن سينا . كتاب العلم . ضمن : ابن سينا . مؤلفات فلسفية مختارة . موسكو ، ١٩٨٠ .
٤٩ ـ ابن سينا . كتاب النفس . ضمن : ابن سينا . مؤلفات فلسفية مختارة .
٥٠ ـ ابن سينا . الهيات الشفاء . القاهرة ، ١٩٦٠ .
٥١ ـ ابن سينا . النجاة . القاهرة ، ١٩٣٨ .
٥٢ ـ ابن سينا . الاشارات والتنبيهات . القاهرة ، ١٩٥٨ .
٥٣ ـ ابن سينا . كتاب السياسة . ضمن : مقالات سياسية قديمة لبعض مشاهير العرب . بيروت ، ١٩١١ .
٥٤ ـ ابن طفيل . حى بن يقظان . نشر فاروق سعد . بيروت ، ١٩٨٠ .
٥٥ ـ الفتح ابن خاقان . قلائد العقيان . القاهرة ، ١٢٨٤ هـ .
٥٦ ـ ابن خلدون . المقدمة . بيروت ، دار احياء التراث العربى ، بدون تاريخ .
٥٧ ـ ابن خلدون . التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا . القاهرة ، ١٩٥١ .
٥٨ ـ ابن فاتك ، المبشر . مختار الحكم ومحاسن الكلم . بيروت ، ١٩٨٠ .
٥٩ ـ الكندى . الحيلة فى دفع الأحزان . ضمن :رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٦٠ ـ الكندى . رسائل الكندى الفلسفية . نشر محمد عبد الهادى أبو ريده . ج ١-٢ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
٦١ ـ القفطى . تاريخ الحكماء . ليبزيغ ، ١٩٠٣ .
٦٢ ـ الماوردى ، أبو الحسن . الأحكام السلطانية . الجزائر ، ١٩٨٣ .
٦٣ ـ الماوردى ، أبو الحسن . تحصيل النظر فى تعجيل الظفر . مخطوط رقم ١٨٧٢ فى المكتبة الأهلية بمدينة غوته بالمانيا الديمقراطية .
٦٤ ـ الماوردى ، أبو الحسن . نصيحة الملوك . مخطوط رقم ٥٤٤٧ بالمكتبة الاهلية بباريس .
٦٥ ـ المقريزى ، تقى الدين . اغاثة الامة فى كشف النعمة . نشر بدر الدين السباعى . حمص ، ١٩٥٦ .

٦٦ ـ المقريزى ، تقى الدين . المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار . بولاق ، بدون تاريخ .
٦٧ ـ المراكشى ، عبد الواحد . المعجب فى تلخيص اخبار المغرب . القاهرة ، ١٩٤٩ .
٦٨ ـ مسكويه ، أبو على . تهذيب الاخلاق . بيروت ، ١٩٦٦ .
٦٩ ـ مسكويه ، أبو على . الفوز الأصغر . بيروت ، ١٣١٩ هـ .
٧٠ ـ المرادى ، ابو بكر . كتاب الاشارة الى أدب الامـارة . نشر رضوان السيد . بيروت ، ١٩٨١ .
٧١ ـ النيسابورى العامرى . السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية . فيسبادن ، ١٩٥٧ .
٧٢ ـ النعمان ، ابن محمد . اختلاف أصول المذاهب . نشر مصطفى غالب . الطبعة الثالثة . بيروت ، ١٩٨٣ .
٧٣ ـ النعمان ، ابن محمد . كتاب المجالس والمسايرات . تونس ، ١٩٧٨ .
٧٤ ـ ارسطو (منحول) . كتاب السياسة فى تدبير الرئاسة ، المعروف بسر الاسرار . نشر عبد الرحمن بدوى ، ضمن : الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام . القاهرة ، ١٩٥٤ .
٧٥ ـ ارسطو (منحول) . رسالة ارسطوطاليس الى الاسكندر فـى السياسة . مخطوط رقم ٤٠٨ بمكتبة الفاتيكان .
٧٦ ـ افلوطرخس (منحول) . الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة . ضمن : ارسطوطاليس ، فى النفس . نشر عبد الرحمن بدوى . الكويت ـ بيروت ، ١٩٨٠ .
٧٧ ـ الرازى ، أبو بكر . الطب الروحانى . ضمن : ماجد فخرى . الفكر الاخلاقى العربى ، ج ٢ .
٧٨ ـ السخاوى . الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ . بغداد ، ١٩٦٣ .
٧٩ ـ الفارابى ، أبو النصر . آراء أهل المدينة الفاضلة . نشر ألبير نصرى نادر . الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٧٣ .
٨٠ ـ الفارابى ، أبو النصر (؟) . كتاب السياسة الاخلاقية . ضمن : يوحنا قمير . الفارابى . بيروت ، ١٩٨٣ .
٨١ ـ الفارابى ، أبو النصر . كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين . نشر البير نصرى نادر . الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٦٨ .
٨٢ ـ الفارابى ، أبو النصر . كتاب السياســـة المدنية . نشر فوزى مترى نجار . بيروت ، ١٩٦٤ .
٨٣ ـ الفارابى ، أبو النصر . كتاب تحصيل السعادة . نشر جعفر آل ياسين . بيروت ، ١٩٨١ .

٨٤ ـ الفارابى ، أبو النصر . رسالة الملة الفاضلة . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٨٥ ـ الفارابى ، أبو النصر . رسالة فى اعضاء الانسان . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٨٦ ـ الفارابى ، أبو النصر . تلخيص نواميس افلاطون . ضمن : عبد الرحمن بدوى ، افلاطون فى الاسلام . بيروت ، ١٩٨٠ .
٨٧ ـ الفارابى ، أبو النصر . فلسفة افلاطون واجزاؤها ومراتب اجزائها من أولها الى آخرها . ضمن : افلاطون فى الاسلام .
٨٨ ـ الفارابى ، أبو النصر . فى اعضاء الحيوان وافاعلها وقواها . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٨٩ ـ الفارابى ، أبو النصر . فى الرد على جالينوس فيما نقض فيه ارسطوطاليس فى اعضاء الانسان . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٩٠ ـ الفارابى ، أبو النصر . فصول منتزعة . نشر فوزى مترى نجار . بيروت ، ١٩٧١ .
٩١ ـ الفارابى ، أبو النصر . رسالة فى العقل . ضمن : الفارابى . رسائل فلسفية . آلما ـ آطا ، ١٩٧٠ .
٩٢ ـ الفارابى ، أبو النصر . احصاء العلوم . ضمن الفارابى . رسائل فلسفية . آلما ـ آطا ، ١٩٧٠ .
٩٣ ـ الفارابى ، أبو النصر . التنبيه على سبيل السعادة . ضمن : الفارابى . رسائل اجتماعية واخلاقية . آلما ـ آطا ١٩٧٣ .
٩٤ ـ الفارابى ، أبو النصر . فلسفة ارسطوطاليس . ضمن : الفارابى . رسائل فى تاريخ الفلسفة . آلما ـ آطا ، ١٩٨٥ .
٩٥ ـ فقر الحكماء ونوادر القدماء والعلماء . ضمن : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى .
٩٦ ـ افيرينتسيف س . س . على تخوم الحضارات والعصور . ضمن مجموعة : الشرق ـ الغرب ، موسكو ، ١٩٨٥ .
٩٧ ـ باتسييفا س . م . رسالة ابن خلدون التاريخية ـ السوسيولوجية «المقدمة» . موسكو ، ١٩٦٥ .
٩٨ ـ بلياييف ى . أ . العرب والاسلام والخلافة العربية فى أوائل العصر الوسيط . الطبعة الثانية . موسكو ، ١٩٦٦ .
٩٩ ـ بوغومولوف أ . س . الفلسفة اليونانية . موسكو ، ١٩٨٥ .
١٠٠ ـ بوسفورت ك . ا . السلالات الاسلامية . موسكو ، ١٩٧١ .
١٠١ ـ لينين وغوركى . موسكو ، ١٩٥٨ .

١٠٢ ـ غوغول ن . ف . المأمون . ضمن : غوغول . مؤلفات مختارة في ستة مجلدات . موسكو ، ١٩٥٣ ، المجلد ٦ .
١٠٣ ـ دينورشويف م . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . دوشانبه ، ١٩٨٥ .
١٠٤ ـ زافادوفسكي ى . ن . أبو علي ابن سينا . دوشانبه ، ١٩٨٠ .
١٠٥ ـ زافادوفسكي ى . ن . «المعلم الثاني» أبو النصر الفارابي وابو علي ابن سينا . ضمن : الفارابي . ابداعه العلمي . موسكو ، ١٩٧٥ .
١٠٦ ـ اغناتنكو أ . أ . ابن خلدون . موسكو ، ١٩٨٠ .
١٠٧ ـ اغناتنكو أ . أ . رأى ابن خلدون في طبيعة الدولة . في مجلة : شعوب آسيا وافريقيا ، ١٩٨١ العدد ١ .
١٠٨ ـ اغناتنكو أ . أ . المجموعة القروسطية «نصائح الملوك» ومشكلة السلطة . ضمن مجموعة : التصورات الاجتماعية-السياسية في اسلام . موسكو ، ١٩٨٧ .
١٠٩ ـ اغناتنكو أ . أ . التراث الفلسفي والصراع الايديولوجي الراهن في البلدان العربية . في مجموعة : التراث الفلسفي لشعوب الشرق ، والعصر الحاضر . موسكو ، ١٩٨٣ .
١١٠ ـ الاسلام في تاريخ شعوب الشرق . موسكو ، ١٩٨١ .
١١١ ـ تاريخ المذاهب السياسية والحقوقيـة . العصر الوسيط وعصر النهضة . موسكو ، ١٩٨٦ .
١١٢ ـ قاسمجانوف أ . خ . أبو النصر الفارابي . موسكو ، ١٩٨٢ .
١١٣ ـ لاي ، هـ . موجز تاريـخ الماديـة القروسطيـة . موسكو ، ١٩٦٢ .
١١٤ ـ ميتز ، آ . عصر النهضة في الاسلام . الطبعة الثانية . موسكو ، ١٩٧٣ .
١١٥ ـ مولتي ، ف . م . ابن سينا ، مذهبـه واتباعه . في مجلة : الثقافات (اليونيسكو) . موسكو ، ١٩٨٥ ، العدد ٣ .
١١٦ ـ ناؤومكين ف . ف . حول مفهومي «الخاصة» و«العامة» . في مجموعة : الاسلام فـي تاريخ شعوب الشرق . موسكو ، ١٩٨١ .
١١٧ ـ ناؤومكين ف . ف . مقدمة للترجمـة الروسية لكتاب الغزالي «احياء علوم الدين» (موسكو ، ١٩٨٠) .
١١٨ ـ ناؤومكين ف . ف . ، بيوتروفسكي م . ب . مقدمة للترجمـة الروسية لكتـاب «الحضارة الاسلاميـة : ٩٥٠ـ١١٥٠» (موسكو ، ١٩٨١) .

١١٩ ـ دراسات في تاريخ ثقافة ايران القروسطية . موسكو ، ١٩٨٤ .
١٢٠ ـ بيغوليفسكايا ن . ف . حضارة السريان في العصر الوسيط . موسكو ، ١٩٧٩ .
١٢١ ـ روزنتال ف . انتصار المعرفة . موسكو ، ١٩٧٨ .
١٢٢ ـ سعدييف أ . ف . ابن رشد . موسكو ، ١٩٧٣ .
١٢٣ ـ سعدييف أ . ف . ابن سينا . موسكو ، ١٩٨٥ .
١٢٤ ـ سعدييف أ . ف . ابن سينا كمنسّق للعلوم القروسطية . في مجموعة : اخبار أكاديمية العلوم السوفييتية ، ١٩٨٠ ، العدد ١١ .
١٢٥ ـ سعدييف أ . ف . قائمة اعمال ابن سينا وترتيبها الزمني . في مجموعة : ابن سينا . مختارات ./
١٢٦ ـ ستيباليانتس م . ت . الجوانب الفلسفية للصوفية . موسكو ، ١٩٨٧ .
١٢٧ ـ سيوكيابنين ل . ر . بنية الفقه الاسلامي . في مجموعة : الفقه الاسلامي . موسكو ، ١٩٨٤ .
١٢٨ ـ تاتاركيفيتش ف . في سعادة الانسان وكماله . موسكو ، ١٩٨١ .
١٢٩ ـ فيلشتينسكي ا . م . تاريخ الادب العربي . موسكو ، ١٩٨٥ .
١٣٠ ـ فريزر ج . الفولكلور في العهد القديم . موسكو ، ١٩٨٥ .
١٣١ ـ فرولوفا ى . أ . مشكلة الايمان والعقل في الفلسفة العربية . موسكو ، ١٩٨٣ .
١٣٢ ـ خالدوف أ . ب . المخطوطات العربية وتقاليد صناعة المخطوطات عند العرب . موسكو ، ١٩٨٥ .
١٣٣ ـ تشالويان ف . ك . بين الشرق والغرب . موسكو ، ١٩٧٩ .
١٣٤ ـ شايم مخامبيتوفا غ . ب . الفلسفة العربية القروسطية والتقليد الكلاسيكي . موسكو ، ١٩٧٩ .
١٣٥ ـ العلوي ، هادى . من تاريخ التعذيب في الاسلام . نيقوسيا ، ١٩٨٥ .
١٣٦ ـ العلوي ، هادى . في السياسة الاسلامية . الفكر والممارسة . بيروت ، ١٩٧٤ .
١٣٧ ـ عمارة ، محمد . مسلمون ثوار . بيروت ، ١٩٧٤ .
١٣٨ ـ عمارة ، محمد . الاسلام واصول الحكم . بيروت ، ١٩٧٩ .
١٣٩ ـ بدوى ، عبد الرحمن . تقديم «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي» .

١٤٠ ــ بدوى ، عبد الرحمن . تقديم لكتاب المبشر بن فاتك «مختار الحكم ...» .
١٤١ ــ بدوى ، عبد الرحمن . تصدير لكتاب «افلاطون فى الاسلام» .
١٤٢ ــ بنعبد العالم ، عبد السلام . الفلسفة السياسية عند الفارابى . الطبعة الثانية . بيروت ، ١٩٨١ .
١٤٣ ــ بنسعيد ، سعيد . الفقه والسياسة . بيروت ، ١٩٨٢ .
١٤٤ ــ دى بور . تاريخ الفلسفة فى الاسلام . القاهرة ، بدون تاريخ .
١٤٥ ــ الولى ، طه . القرامطة : اول حركة اشتراكية فى الاسلام . بيروت ، ١٩٨١ .
١٤٦ ــ آل ياسين ، جعفر . مقدمة لكتاب «تحصيل السعادة» للفارابى .
١٤٧ ــ زكى باشا ، احمد . موسوعة العلوم العربية وبحث على رسائل اخوان الصفاء . بولاق ، ١٣٠٨ هـ .
١٤٨ ــ قمير ، يوحنا . الفارابى . بيروت ، ١٩٨٣ .
١٤٩ ــ مزين ، عبد المجيد . العقلية الرشدية فى علوم الشريعة . فى مجلة «الثقافة» (الجزائر) ، ١٩٨٤ ، مارس ــ ابريل ، العدد ٨٠ .
١٥٠ ــ مهدى ، محسن . الاتجاه السياسى للفلسفة الاسلامية . فى مجلة «الثقافة» ، ١٩٨٤ ، مارس ــ ابريل ، العدد ٨٠ .
١٥١ ــ النشار ، على سامى . نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان . جـ ١ــ٢ الاسكندرية ، ١٩٦٤ .
١٥٢ ــ النشار ، على سامى وابوريان ، محمد على . قراءات فلسفية . القاهرة ، ١٩٦٧ .
١٥٣ ــ صليبا ، جميل . جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة . فى كتاب : من افلاطون الى ابن سينا . بيروت ، الطبعة الرابعة ، بدون تاريخ .
١٥٤ ــ صليبا ، جميل . نظرية ابن سينا فى السعادة . فى كتابه «من افلاطون الى ابن سينا» .
١٥٥ ــ صالح ، مدنى . نحو مواقف تاريخية للفكر العربى الوسيط . فى مجلة «الثقافة الجديدة» (بغداد) ، ١٩٧٦ ، العدد ٨٣ .
١٥٦ ــ تامر ، عارف . حيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء . بيروت ، ١٩٥٧ .
١٥٧ ــ التكريتى ، ناجى . الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام . الطبعة الثانية . بيروت ، ١٩٨٢ .

١٥٨ ـ التكريتي ، ناجي . مقدمة لكتاب ابن ابي الربيع «سلوك المالك وتدبير الممالك» .

١٥٩ ـ فروخ ، عمر . ابن باجه والفلسفة المغربية . بيروت ، ١٩٥٢ .

١٦٠ ـ فروخ ، عمر . تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون . بيروت ، ١٩٨١ .

١٦١ ـ سعد ، فاروق . مقدمة لكتاب ابن طفيل «حي بن يقظان» .

١٦٢ ـ فرحان ، محمد جلوب . حول ريادة الكندي للفكر الفلسفي العربي . في مجلة «المستقبل العربي» (بيروت) ، ١٩٨٤ ، العدد ٧ .

١٦٣ ـ فخري ، ماجد . ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ، ١٩٦٠ .

١٦٤ ـ فخري ، ماجد . تمهيد لورسائل ابن باجه الالهية» .

١٦٥ ـ الفاخوري ، حنا ، والجر ، خليل . تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ، ١٩٥٧ .

١٦٦ ـ خليل ، سمير . التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الاسلامي . في مجلة «Islamocristiana» (روما) ، ١٩٨٢ ، العدد ٨ .

١٦٧ ـ حسن ، حسن ابراهيم . تاريخ الاسلام . القاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ٤ .

١٦٨ ـ مروة ، حسين . النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية . ج ١ ـ ٢ ، بيروت ، ١٩٧٩ .

١٦٩ ـ الشيخلي ، صباح ابراهيم سعيد . الأصناف في العصر العباسي ، بغداد ، ١٩٧٦ .

١٧٠ ـ الشاروني ، يوسف . القصة الفلسفية في تراثنا العربي . في مجلة «آفاق عربية» (بغداد) ، ١٩٧٨ ، العدد ٩ .

١٧١ - *Badawi Abdurrahman.* La transmission de la philosophie grèque au monde arabe. P., 1968.

١٧٢ - *Badawi Abdurrahman.* Les Manuscrits des traductions arabes d'Aristote. Le Caire: Librairie de la Renaissance d'Egypte, 1959.

١٧٣ - *Bourouiba Rachid.* Ibn Tumart. Alger, 1982.

١٧٤ - *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique, vol. 1, P., 1964.

١٧٥ - *Gdański M.* Arabski Wschòd. Warzawa. 1962

١٧٦ — *Jolivet, Jean.* La dèploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne. — In: L'Islam. La Philosophie et les Sciences. Quatre conférences publiques organisées par l'UNESCO. P., UNESCO, 1981.

١٧٧ — *Labica Georges.* Politique et Religion chez Ibn Khaldoun. Alger, 1968.

١٧٨ — *Labica Georges.* Avant-propos. — Ibn Tufayl. Le philosophe sans maître (Histoire de Hayy ibn Yagsan). Alber, 1969.

١٧٩ — *Lacoste Y.* Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passée du Tiers-monde. P., 1966.

١٨٠ — *Langlois Ch.-V.* La vie en France au Moyen Age (3-me vol.: La connaissance de la nature et du monde), P., 1927.

١٨١ — Le développement culturel: expériences regionales. P., sa.a.

١٨٢ — *Le Porrier Herbert.* Le medicin de Cordoue. P., 1976.

١٨٣ — *Lombard M.* L'Islam dans sa premiére grandeur (VIII-XI siècle). P., 1971.

١٨٤ — *Marquet Y.* La philosophie des Ihwan al-Safa. Algar, 1973.

١٨٥ — *Marquet Y.* Sabéens et Ihwan al-Safa. — Studia islamica, Paris, 1965 T. XXIV; 1966. T. XXV.

١٨٦ — *Musa M.Y.* La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne. Le Caire, 1952.

١٨٧ — *Rosenthal E.* Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, s.d.

١٨٨ — *Schacht J.* Introduction au droit musulman. Trad. de l'anglais par P. Kempf et A.-M. Turki. P., 1983.

١٨٩ — *Vandevelde H.* Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes. Alger, 1983.

١٩٠ — *Wallis M.* Dzieje zwierciadla. Warszawa, 1973.

المحتويات

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا تفضلتم وابديتم لهـــا ملاحظاتكم حول موضوع الكتاب ، وترجمته ، وشكـــل عرضه ، وطباعتـــه واعربتم لها عــن رغباتكم.

العنوان : زوبوفسكي بولفار ، ١٧
موسكو ــ الاتحاد السوفييتي

دار التقدم

قيد الطبع

دراسات في تاريخ الثقافة العربية (القرون ٥–١٥)

الفت الكتاب مجموعة من المستعربين في القسم اللينينغـــرادى لدى معهد الاستشراق التابـــع لاكاديمية العلوم السوفييتية . وهو سلسلة من المقالات المكرسة لنواح مختلفة من تاريخ الثقافة العربية فى القرون الوسطى . وهى تتحدث عن تركيب اللغة العربية ، والمخطوطات والمكتبات العربية . وخصص فيها مكان كبير لحياة المدينة العربية القروسطية وايديولوجيا سكان المدن .

الكسندرا غناتنكو

بحثاً عن السعادة

